

Raconter le haschich dans l'époque mamelouke : étude et édition critique partielle de la Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ de Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489)

Danilo Marino





Institut National des Langues et Civilisations Orientales
École doctorale n°265 *Langues, littératures et sociétés du monde*
Centre de recherches Moyen-Orient et Méditerranée (Cermom)

THÈSE EN COTUTELLE

avec

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
Dottorato in Letterature Comparate
Settore Scientifico disciplinare L-FIL-LET/14

présentée par

Danilo MARINO

soutenue le **29 Mai 2015**
pour obtenir le grade de **Docteur de l'INALCO et de l'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"**

Discipline : Littérature et société

Raconter le haschich dans l'époque mamelouke. Étude et édition critique partielle de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* de Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489)

THÈSE dirigée par:
Aboubakr CHRAÏBI, Professeur des universités, INALCO, Paris
Francesca Maria CORRAO, Docente ordinario, Libera Università Internazionale degli Studi Sociali Guido Carli (LUISS), Roma

---

MEMBRES DU JURY :
Francesca Maria CORRAO, Docente ordinario, LUISS, Roma
Aboubakr CHRAÏBI, Professeur des universités, INALCO, Paris
Antonella GHERSETTI, Docente associato, Università Ca' Foscari, Venezia
Kadhim Jihad HASSAN, Professeur des universités, INALCO, Paris

SOMMAIRE

INTRODUCTION

Dans l'introduction de la récente réédition de *Humor in Early Islam* de Franz Rosenthal, Geert Jan van Gelder, voulant souligner le sens de l'humour de l'auteur d'origine allemande, raconte un épisode curieux: discutant un de ses ouvrages capitaux, *The Herb: hashish versus Medieval Muslim Society*, on lui demanda s'il avait lui-même jamais essayé cette drogue. Il répondit candidement qu'il lui était aussi arrivé d'écrire à propos du suicide sans pour autant l'avoir jamais mis en pratique[1].

Nous n'avons certainement pas la présomption de nous comparer à Franz Rosenthal dont l'étude sur le haschich reste la principale source de notre travail. Cependant, depuis que nous avons entamé l'édition partielle et l'étude de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* (*Le repos des âmes dans le haschich et le vin*), une anthologie sur le vin et le haschich écrite par Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1488), ouvrage assez original dans le panorama de la littérature arabe également, nous n'avons pas échappé à une telle remarque qui, accompagnée d'un sourire de complaisance se répétait à chaque fois que l'on nous demandait l'argument de nos recherches et cela dans le cadre de rencontres scientifique aussi bien qu'informelles.

Ce même sentiment de gêne avait été aussi souligné par Indalecio Lozano Cámara dans l'introduction de *Tres Tratados árabes sobre el cannabis indica* en ces termes:

> Aquel que en un momento u otro haya dedicado su esfuerzo a profundizar en la comprensión de cualquier tema de esta naturaleza [historia de las drogas] habrá experimentado un extraño sentimiento que oscila entre un sentirse *rara avis*, ante la escasez de trabajos de este género, y un algo de aislamiento e incomodidad, provocados por la falta de cauces adecuados para en siempre fructífero intercambio de opiniones e información. Se diría que el historiador, antropólogo, se ve asaltado por el desinterés o el temor de estar perdiendo el tiempo con nimiedades que no conducen a ninguna parte, ni contribuyen en modo alguno a enriquecer la comprensión de nuestro pasado histórico[2].

Pour sortir de l'embarras, nous avons toujours senti le besoin de nous justifier prouvant que notre recherche, à l'apparence dépourvue d'intérêt, cherchait à éclairer en revanche un aspect intéressant dans l'étude de l'époque mamelouke (648-922/1250-1517). Une fois, quand nous étions en train de définir notre recherche, quelqu'un nous demanda avec un grand sourire si lors de la soutenance de thèse nous aurions aussi à offrir quelques échantillons de haschich. Nous n'étions pas en mesure de comprendre cet humour. À notre avis, les recherches que nous allions entreprendre étaient absolument sérieuses, cependant lorsqu'il était question du sujet de nos études, la première réaction était l'amusement chez nos interlocuteurs. Ainsi, nous avons commencé à nous demander s'il

---

[1] F. Rosenthal, *Humor in Early Islam*, première édition Brill, Leiden 1971, nouvelle édition avec introduction de G. Jan van Gelder, Brill, Leiden-Boston 2011, p. XI. Son étude sur le suicide dans la civilisation arabo-musulmane est: On Suicide in Islam, *Journal of the American Oriental Society* 66, 1946, pp. 239-259. F. Rosenthal, *The Herb: hashish versus medieval Muslim Society*, Brill, Leiden 1971.

[2] I. Lozano Cámara, *Tres Tratados sobre el* Cannabis Indica. *Textos para la historia del hachís en las sociedades islámicas S. XIII - XVI,* M.A.E. Agencia Española de Cooperación internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabes, Madrid 1990, 11.

y avait-il un lien profond entre haschich et humour[3]? Ainsi la réponse n'allait pas tarder car quand nous avons commencé à parcourir la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* d'al-Badrī la question a été vite résolue. À part les discussions juridiques et médicales, la matière littéraire faisait largement appel au registre humoristique et cela aussi bien dans les textes en prose qu'en vers. Autrement dit, la réaction amusée d'un public européen ou arabe du XXIe siècle à cet argument ne semble pas différer particulièrement de l'image que les contemporains d'al-Badrī devaient avoir à propos de cette thématique. Il fallait alors rechercher le sens de ce corpus d'histoires inspirées du chanvre indien du côté de la tradition littéraire arabe plaisante. Par conséquent, cela voulait dire "prendre au sérieux" le haschich et offrir un travail scientifique sur ce domaine par l'analyse du lien entre humour et drogue.

Au cours des années soixante-dix, succédant à l'étude pionnière de Franz Rosenthal, d'autres auteurs ont écrit au sujet du haschich en terre d'Islam. En 1973 le docteur Gabriel Nahas publie *Marihuana-Deceptive weed*, dans lequel il discute des aspects divers liés à l'apparition et à la diffusion du haschich dès les premières attestations en terre d'Islam au IIIe/IXe siècle jusqu'aux défis posés par

[3] Nous sommes pleinement conscient de la complexité du terme *humour* dans le contexte scientifique occidentale, voir entre autres R. Escarpit, *L'humour*, PUF, Paris 1960; P. Keith-Spigel, Early conceptins of Humor: varieties and issues, dans J. H. Goldstein, P. E. McGhee (éds), *The Psychology of Humor. Theoretical perspectives and empirical Issues*, Academic Press, New York - London, 1972, pp. 3-39 et le récent J. Morreall, *Comic Relief. A Comprehensive Philosophy of Humor*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009. Encore plus problématique est l'utilisation de ce terme dans le domaine de la littérature arabe classique. En général nous avons préféré l'expression *adab hazlī* pour faire référence à la littérature plaisante arabe de l'époque classique et mamelouke, suivant entre autres J. Sadan, *al-Adab al-ʿarabī al-hāzil wa-nawādir al-Ṯuqalā'*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 1983, U. Marzolph, *Arabia ridens: die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 2 vols, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1992. Ainsi nous avons cherché à limiter le recours au terme *humour* et à l'adjectif *humoristique* mais lorsqu'ils sont utilisés comme dans le contexte de cette introduction, ils doivent tout de même être compris comme des expressions pouvant englober la sphère plus générale du non-sérieux. Les recherches classiques et modernes que nous avons consultées sur cette question sont les suivantes: F. Kern, Neure ägyptische Humoristen und Satiriker, <u>*Westasiatische Studien*</u> 1906, pp. 31-73; D. S. Margoliouth, Wit and Humor in Arabic Authors, <u>*Islamic Culture*</u> 1, 1927, pp. 522-534; F. Rosenthal, *Humor in Early Islam*, pp. 1-16; Ch. Pellat, Seriousness and humor in early Islam, <u>*Islamic Studies*</u> 2:3 1963, pp. 353-362; A. Kilito, Le genre 'séance': une introduction, <u>*Studia Islamica*</u> 43, 1976, pp. 25-51; S. Lassouad, Le comique et le sérieux dans la littérature arabe d'avant la "Nahḍa", <u>*Problèmes de littérature arabe/Qaḍāyā al-adab al-ʿarabī*</u>, Université de Tunis, Tunis 1978, pp. 79-93; J. Sadan, Kings and Craftsmen – A Pattern of Contrasts, part I, <u>*Studia Islamica*</u> 56, 1982, pp. 5-49; part II, <u>*Studia Islamica*</u> 62, 1985, pp. 89-120; G. D. Sawa, Musical Humor in the *Kitāb al-Aghānī*, dans R. M. Savory, D. A. Agius (éds), *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem G. M. Wickens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, pp. 35-50; F. Malti-Douglas, *Structures of avarice. The Buḫalā' in Medieval Arabic Literature*, Brill, Leiden 1985; I. Fenoglio, F. Georgeon (éds), *L'humour en Orient*, numéro spécial de la <u>*Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*</u> 77-78 1995; Abdul Ali, *Arab Legacy to Humour Literature*, MD Publications PVT LTD, New Delhi 1998; J.-J. Schmidt, *Le Livre de l'Humour arabe*, Sindbad, Paris 2005; H. Mubeen, Humor and Comedy in Arabic Literature (From the birth of Islam to Ottoman Period), <u>*Al-Hikmat*</u> 28, 2008, pp. 13-30; G. Tamer, Introduction, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, de Gruyter, Berlin 2009, pp. IX-XIV; U. Marzolph, Provokative Grenzbereiche im klassichen arabischen Witz, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, pp. 153-166, P. Branca, B. de Poli, P. Zanelli (éds), *Il sorriso della Mezzaluna. Umorismo, ironia e satira nella cultura araba*, Carocci, Roma 2011, U. Marzolph, In den Fussstapfen Mohammeds. Humor in der islamischen Welt, <u>*Bulletin SGMOIK-SSMOCI*</u> 34, 2012, pp. 5-10 et D. Parviz Brookshaw (éd), *Ruse and Wit. The humorous in Arabic, Persian and Turkish Narrative*, Ilex Foundation Series 8, Harvard University Press, Cambridge - London 2012. Quant à l'opposition *ǧidd-hazl* voir notamment C. Pellat, AL-<u>DJ</u>IDD WA-L-HAZL, dans *EI²*, vol. 2, pp. 536-537; G. J. van Gelder, Mixture of jest and earnest in classical Arabic literature, <u>*Journal of Arabic Literature*</u> 23, 1992, pp. 83-108 et 169-190 et J. E. Montgomery, Al-Jāḥiẓ on jest and earnest, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, pp. 209-239.

sa consommation dans les sociétés musulmanes du XXe siècle[4]. En 1982 et puis en 1985, Nahas consacre deux longs articles au haschich dans les sociétés musulmanes: le premier concerne une période qui va du IIIe/IXe au XIIe/XVIIIe siècle tandis que le deuxième explore la consommation de haschich entre le XIXe et le XXe siècles[5]. Dans le premier article, utilisant extensivement les recherches de Rosenthal, Nahas élabore davantage sur une thèse qu'il avait déjà partiellement ébauchée dans son premier ouvrage, à savoir la possibilité que la consommation massive de haschich dans les sociétés musulmanes entre le IIIe/IXe et le XIIe/XVIIIe siècles peut vraisemblablement être considérée comme une des causes du "déclin" de la civilisation arabo-musulmane. Il est intéressant de citer en entier son propos:

> The medieval Arab world was one of the centers of civilization. In such fabulous cities as Persepolis, Bagdad, and Damascus an industrious population of traders and craftsmen thrived. They built elegant mosques and palaces, and financed famous universities where the best mathematicians, scientists, and scholars of the time could be found. Did hashish contribute to the fragmentation and decline of the brilliant Moslem empire as hinted by some historians? Such a decline cannot be attributed to any single cause but to many interacting factors that tend to erode man's creative energy and blunt the full exercise of his power. Among these, abuse of *cannabis*, the deceptive weed, with its promise of instant heaven on earth, cannot be excluded. Its widespread consumption may have oriented many citizens towards the self-centered, dreamy existence that was extolled by some of the intelligentsia but decried by many jurists and warriors[6].

Il faut dire que la thèse de Gabriel Nahas ne doit pas être vue comme une opinion isolée. En effet, à part le prétendu rôle joué par le haschich, l'idée qu'entre le IVe/Xe et le XIIIe/XIXe siècles la civilisation arabo-musulmane avait été marquée par une lente et inexorable décadence était une opinion partagée par plusieurs orientalistes tant en Occident qu'en Orient. Déjà Raynold Alleyne Nicholson (1868-1945) en 1907 avait parlé de l'époque mamelouke en ces termes: "a melancholy conclusion to a glorious history", puis Sir Hamilton Gibb (1895-1971) avait aussi souligné comme "the qualities of originality, virility, and imagination, weak from the first, die away completely by the sixteenth century". Plus récemment, en 1992, l'éditeur du *Modern Arabic Literature*, quatrième volume du *Cambridge History of Arabic Literature* a affirmé: "The Arabs had started their steady decline early in the sixteenth century"[7]. Déclin, perte de virilité et "alienation from the human heart and spirit" avec la prééminence de l'habilité poétique sur la spontanéité, sont aussi les leitmotivs de l'essai concernant la poésie arabe de l'époque post-abbaside rédigé par Salma Khadra Jayyusi pour le cinquième volume du *Cambridge History of Arabic Literature*. La chercheuse après avoir discuté ce qu'elle définit "a state of inertia" conclut ainsi son article: "The period forms a crucial, if dilapidated,

---

[4] G. Nahas, *Marihuana-Deceptive weed*, Raven Press, New York 1973.

[5] G. Nahas, Hashish in Islam: 9th to 18th century, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 58, 9, Décembre 1982, pp. 814-831 et Id, Hashish and Drug Abuse in Egypt during the 19th and 20th centuries, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 61, 5, Juin 1985, 428-444 Ces deux articles paraîtrons ensuite dans le volume G. Nahas, *The Escape of the Genie. A History of Hashish Throughout the Ages*, Raven, New York 1984.

[6] G. Nahas, *Marihuana-Deceptive weed*, 20 et Id, Hashish in Islam, p. 829.

[7] J. E. Lowry, D. J. Stewart, *Essays in Arabic Literary Bibliography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, p. 1.

bridge between two robust periods"[8]. En d'autres termes, ces cinq siècles d'histoire arabo-musulmane seraient réduits à un intermezzo si non improductif, du moins médiocre et peu intéressant.

Pourtant la révision critique de la période mamelouke avait commencé déjà en 1997 parallèlement à la publication du *Mamlūk Studies Review*[9]. Enfin, en 2005 Thomas Bauer publie un important article dans lequel il identifie ce qui serait à son avis les lignes directrices pour la compréhension de la littérature de l'époque mamelouke. Mais avant de discuter ces points, l'auteur souligne justement que la stigmatisation de l'époque post-seldjouqide comme faite d'imitation sans valeur, de stagnation et de vide, découlerait non pas d'une analyse esthétique objective des textes et des sources mais véhiculerait plutôt des considérations d'ordre essentiellement idéologique. Après un grand et lumineux passé, le monde arabo-islamique aurait cédé la place du progrès culturel et social à l'Occident européen. L'idée de la décadence et de la stagnation était alors un moyen pour justifier la colonisation qui se basait, elle, sur la supériorité présumée des sociétés européennes vis-à-vis des Autres[10].

Il est intéressant de noter que la question de la consommation de haschich comme cause de la décadence des sociétés musulmanes esquissée dans l'article de Gabriel Nahas a été sérieusement soulevée par Nathaniel Weyl dans son article de 1975. L'historien, discutant la thèse selon laquelle la consommation de haschich produisait des changements dans les chromosomes qui pouvaient être transmis de génération en génération, avait affirmé:

> if this hypothesis should prove to be correct, the very strong possibility would arise that populations which have habitually indulged in hashish and marihuana for centuries may have suffered serious and ineradicable brain damage and that this damage may become cumulative with each generation for as long as the addiction continues[11].

Puis, il ajoute:

> this would do much to explain the irrational modes of thought of the political leadership and intelligentsia of the Arab World and the extreme volatility and paroxysmal emotionality of the Arab masses. It would also help explain the fact that the Christian and Jewish minorities in Moslem countries almost invariably have higher status, do intellectually more demanding work and are promoted more rapidly than the Moslem masses, except in those cases where the state favors the Mohammedans [sic!] and suppresses the religious minorities. Neither the Christians nor the Jews in Arab countries indulge in *hashish* as a general rule. This applies not merely to Europeanized Christians and Jews, but to such ancient Christian

---

[8] S. Khadra Jayyusi, Arabic Poetry in the Post-Classical Age, dans R. Allen et D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in the Post-Classical period*, The Cambridge University Press, Cambridge 2006, 37-8 et 59. Pour le compte rendu des cet article voir T. Bauer, In Search of "Post-Classical Literature": A Review Article, *Mamlūk Studies Review* 11, 2, 2007, pp. 137-167 et la réponse à cette critique par S. Khadra Jayyusi, Response to the Review by Thomas Bauer, *Mamlūk Studies Review* 12, 1, 2008, pp. 193-207.

[9] Voir notamment Th. E. Homerin, Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age, *Mamlūk Studies Review* 1, 1997, pp. 63-85 dans lequel l'auteur passe aussi en revue un certain nombre de recherches sur la littérature mamelouke au sein de la communauté scientifique arabe. Voir aussi R. Irwin, Mamluk Literature, *Mamlūk Studies Review* 7, 1, 2003, pp. 1-29. À la publication de cette revue il faut aussi ajouter la récente formation du *School of Mamlūk Studies* qui a déjà porté à l'organisation de deux conférences internationales, la première c'est tenue à Venise en 2014 et la deuxième à Liège en 2015. Voir sur cela le lien suivant http://mamluk.uchicago.edu. Voir aussi Y. Frenkel, Is there a Mamlūk culture?, dans S. Conermann (éd.), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 8, EB Verlag, Berlin 2014.

[10] T. Bauer, Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches, *Mamlūk Studies Review* 9, 2, 2005, pp. 105-107.

[11] N. Weyl, Hashish and the Decline and Fall of Arab Civilization, *The Mankind Quarterly* 16, 1975, p. 89

> communities as those of Lebanon. The main reason for their avoidance of the drug and Muslim indulgence in it is that the pleasure-repressive religion of Islam creates a craving for substitute forms of release[12].

Enfin, il vaut la peine de citer les conclusions de cet essai:

> We agree with Dr Nahas that *cannabis* may be the chief culprit in causing the degeneration of Islamic civilization and culture outside of Spain, following the Mongol invasion. It would do much to explain the disappearance of those Arabic-speaking philosophers, scientists and mathematicians who provided much of the mental light of the Mediterranean world during the first six or seven centuries of Islam. It also helps explain the political decay of the area and the transformation of powerful armies and fleets that once terrorized Christendom into the corrupt, impotent and largely ornamental military establishments that helped give the Ottoman Empire the sobriquet of "the sick man of Europe." The relationship of drug to history is a vast and unexplored domain. It is accidental that regions and peoples which have historically remained comparatively immune from *cannabis*, *opium* and *coca* addiction - Europe, Russia, Japan and the overseas areas of European and Japanese settlement - have advanced on all fronts - culturally, politically, economically and military - to become the dominant and dynamic forces in the modern world? By contrast, the areas of prolonged or endemic addiction - the Middle East, India-Pakistan and most of Latina America - have tended to become regions and peoples of decay or retrogression. China, upon which opium was inflicted by the British in the 1840s, is an in-between nation whose future contribution to the world is an enigma[13].

Peut-être Nathaniel Weyl était plus intéressé à discréditer le monde arabo-musulman de son époque et à exalter celui européen, nord-américain et japonais, plutôt qu'à discuter de manière critique la question. Pourtant il pouvait compter sur une étude scientifique comme celle de Franz Rosenthal, qu'il cite évidemment, mais simplement pour documenter la diffusion de cette drogue dans tous les milieux sociaux et notamment chez les soufis à l'aube de la conquête mongole[14].

Sur une chose probablement Nathaniel Weyl avait partialement raison lorsqu'il parlait du haschich en termes d'escapisme. Certes nous ne croyons pas que la drogue était un moyen de se libérer d'une attitude répressive, vis-à-vis des plaisirs par exemples, imposée par la religion comme l'historien le préconise, "the pleasure-repressive religion of Islam creates a craving for substitute forms of release"[15], substitut pour lequel les élites chrétiennes et juives s'avèrent curieusement immunisés. Cependant nous ne pouvons pas nier que la prise d'une drogue quelconque à des fins récréatives implique une certaine tension entre le sujet et son environnement. En d'autres termes, si la consommation de substances psychoactives telles le haschich, l'opium, l'héroïne, la cocaïne, etc., est une moyen pour créer une dimension alternative à la quotidienneté, c'est parce que le rapport entre sujet et réalité demeure problématique sinon conflictuel, sans pour autant le limiter à la religion, et encore moins à la religion musulmane, la consommation de drogues et d'alcools, étant un phénomène universel.

Mais une attitude escapiste vis-à-vis de la réalité n'est cependant pas le seul facteur en cause. C'est essentiellement à Sigmund Freud (1856-1939) que remonte une première tentative de

---

[12] *Ibidem*.
[13] N. Weyl, Hashish and the Decline, p. 92.
[14] *Ibidem*, p. 85.
[15] *Ibidem*, p. 89. La "thèse escapiste" comme justification de la consommation de haschich avait été aussi formulée E. Abel, *Marijuana - The First Twelve Thousand Years*, Plenum Press, New York 1980, pp. 56-57.

systématisation de l'expérience de psychotropes dans le cadre d'un système conceptuel plus large. Freud placera le recours aux stupéfiants au cœur même de sa théorie psychanalytique: principe de plaisir *vs* principe de réalité. Quelques années après avoir testé sur lui-même les effets de la cocaïne, dans le *Malaise dans la civilisation* de 1930, Freud écrivait que l'usage de drogues était l'un des remèdes contre le malaise de la civilisation[16]:

> La plus brutale, mais aussi la plus efficace des méthodes destinées à exercer pareille influence corporelle est la méthode chimique, l'intoxication. Je crois que personne n'en pénètre le mécanisme, mais c'est un fait que, par leur présence dans le sang et les tissus, certaines substances étrangères au corps nous procurent des sensations agréables immédiates; et qu'elles modifient aussi les conditions de notre sensibilité au point de nous rendre inaptes à toute sensation désagréable. Non seulement ces deux effets sont simultanés, mais ils semblent étroitement liés. [...] L'action des stupéfiants est à ce point appréciée et reconnue comme un tel bienfait dans la lutte pour assurer le bonheur ou éloigner la misère, que des individus et même de peuples entiers leur ont réservé une place permanente dans l'économie de leur libido. On ne leur doit pas seulement une jouissance immédiate mais aussi un degré d'indépendance ardemment souhaité à l'égard du monde extérieur. On sait bien qu'à l'aide du "briseur de souci", l'on peut, à chaque instant, se soustraire au fardeau de la réalité et se réfugier dans un monde à soi qui réserve de meilleures conditions à la sensibilité. Mais l'efficacité des produits qui dissolvent le malaise en constitue l'effet indésirable, voire le danger du point de vue éthique[17].

Il est intéressant de noter que ce que le père de la psychanalyse avait défini *Sorgenbrecher*, "briseur de souci", avec référence aux effets apaisants et analgésiques de la drogue, trouve une image correspondante dans la *Rāḥa* où le haschich est aussi considéré comme un moyen pour s'éloigner des soucies: "Certainement Dieu vous a gratifiés avec ce qui est agréable et avec le secret de cette feuille qui, par son ingestion, [vous] délivre de vos soucis" (*Éd*. 9:9).

Donc pour Freud les drogues permettent la satisfaction d'un plaisir primordiale, la recherche du bonheur, qui autrement exigerait un détour par la réalité et donc un investissement majeur de temps et ressources psychiques. Dans l'effort de recherche de ce qui peut délivrer l'homme de la souffrance, la drogue s'y substitue à l'objet même de la quête, allant jusqu'à devenir *la* chose la plus importante. En d'autres termes, étant le but de la vie, c'est-à-dire rechercher le plaisir et éviter la souffrance, la drogue, à l'instar de la religion, de l'art ou de l'amour, fonctionne comme une diversion, un moyen pour adoucir la douleur, autrement dit un sédatif[18]. C'est un bonheur condensé que l'on peut acheter pour deux sous et enfiler dans la poche de son gilet, une extase portable, une paix comestible pour reprendre les expressions de Thomas de Quincey (1785-1859)[19]. L'image de la poche ou de la sacoche (*ǧayb*, *kīs*) et de la paume de la main (*kaff*) s'opposant à la coupe (*ka's*) qui indique métonymiquement

[16] G. Sissa, *Le plaisir et le mal. Philosophie de la drogue*, Éditions Odile Jacob, Paris 1997, 13-14.

[17] S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. française de Ch. et J. Odier, PUF, Paris 1971, 22-23 et G. Sissa, *Le plaisir*, 164-165. Des idées telles que le soulagement, la consolation, le remède pour les chagrins de la vie, etc., avait été des motifs largement exploités par la littérature du XIXe siècle et notamment française, voir J.-J. Yvorel, *Les poisons de l'esprit. Drogues et drogués au XIX^e^ siècle*, Quai Voltaire Histoire, Paris 1992.

[18] "[...] notre vie est trop lourde, elle nous inflige trop de peines, de déceptions, de taches insolubles. Pour la supporter nous ne pouvons nous passer de sédatifs [...] Ils sont peut-être de trois espèces: d'abord de fortes diversions, qui nous permettent de considérer notre misère comme peu de chose, puis des satisfactions substitutives qui l'amoindrissent; enfin des stupéfiant qui nous y rendent insensibles", S. Freud, *Malaise*, pp. 18-19; B. R. Clake, Le cannabis est la condition humaine, dans D. Jacquette et F. Allhoff (éds), *La philosophie et le cannabis*, Original Books, Paris 2011, p. 122.

[19] T. de Quincey, *Les conféssions d'un mangeur d'opium anglais*, trad. P. Leyris, Gallimard, Paris 1990, p. 93.

le vin est, d’ailleurs, un cliché littéraire constant dans les vers inspirés du haschich rapportés dans la *Rāḥa*[20].

Quoi qu’il en soi, dans la vision de Freud, les psychotropes ne sont pas seulement de simples sédatifs. Déjà en 1905, quelque vingt-cinq ans avant la publication de *Malaise dans la civilisation*, le médecin autrichien avait déjà comparé l’euphorie produite par l’intoxication à la levée des inhibitions propre au mot d’esprit:

> La condition la plus favorable à l’éclosion du plaisir comique dérive d’un sentiment général de bonne humeur qui “dispose à rire”. Dans la gaîté d’origine toxique, presque tout paraît comique, probablement par comparaison entre la dépense actuelle et celle qu’exigerait la disposition normale. L’esprit, le comique et toutes les méthodes analogues destinées à nous procurer du plaisir au moyen d’une activité psychique, ne sont en effet rien d’autre que des moyens destinés à retrouver, de ce seul fait, cette humeur enjouée - cette euphorie - quand elle n’existe pas en tant que disposition générale du psychisme[21].

Puis encore en 1928, dans son célèbre essai sur l’humour, Freud clarifie mieux sa pensée:

> Ces deux derniers traits: démenti à la réalité, affirmation du principe de plaisir, rapprochent l’humour des processus régressifs ou “réactionnaires” qui nous ont tellement occupés en psychopathologie. En tant que moyen de défense contre la douleur, il prend place dans la grande série des méthodes que la vie psychique de l’homme a édifiées en vue de se soustraire à la contrainte de la douleur, série qui s’ouvre par la névrose et la folie et embrasse également l’ivresse, le reploiement sur soi-même, l’extase[22].

Mais s’il subsiste un rapport entre humour et ivresse toxique, c’est parce que des drogues comme le haschich, stimulant le système nerveux centrale, produisent un sentiment de calme, apaisement mais aussi de bonne humeur et d’euphorie. Cette corrélation entre drogue et humour a comme corollaire dans le système freudien le fait que les deux permettent une décharge énergétique nécessaire selon le principe d’inertie psychique à qui correspond un retour du refoulé. En effet, comme le mot d’esprit est une manifestation linguistique de l’inconscient, les drogues, quant à elles, libérant le sujet, fût-ce artificiellement, de ses inhibitions permettant ainsi de faire surgir les tendances latentes, les pulsions refoulés, sous forme de manifestations ou projections de l’inconscient comme les rêves et les hallucinations.

Ce lien entre haschich et bonne humeur n’avait certainement pas échappé à Théophile Gautier (m. 1872) qui, comme Alexandre Dumas (m. 1870) et Charles Baudelaire (m. 1867), avait participé aux soirées du “Club des hachichins” de l’Hôtel Pimodan à Paris. Dans un célèbre article paru en 1846 dans la *Revue des deux mondes*, Gautier décrit en détail l’euphorie générale et les visions bouffonesques qui suivaient les séances d’absorption collectives de haschich rapportant à côté des ses propres observations les propos des autres consommateurs:

> À chaque nouvelle apparition, un rire homérique, olympien, immense, étourdissant, et qui semblait résonner dans l’infini, éclatait autour de moi avec des mugissements de tonnerre. - Des vois tour à tour glapissantes ou caverneuses criaient: «Non, c’est trop drôle; en voilà assez! Mon Dieu, mon Dieu, que je m’amuse! De plus fort en plus fort! - Finissez! je n’en puis plus... Ho! ho! hu! hi! hi! Quelle bonne farce!

[20] *Éd*. 21:19; *Rāḥa*, Ms [ظ], 71b, 73a, 74b, 75a, 76a; Ms [ب], 45a, 45b, 46b, 49a, 49b. Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 64.

[21] S. Freud, *Le mot d’esprit et ses rapport avec l’inconscient*, trad. française M. Bonabarte et M. Nathan, Gallimard, Paris 1969, pp. 338-9.

[22] S. Freud, *L’humour*. *Appendice du Mot d’esprit*, pp. 370-1.

Quel beau calembour! Arrêtez! j'étouffe! j'étouffe! Ne me regardez pas comme cela... ou faites-moi cercler, je vais éclater...» Malgré ces protestations moitié bouffonnes, moitié suppliantes, la formidables hilarité allait toujours croissant, le vacarme augmentait d'intensité, les planchers et les murailles de la maison se soulevaient et palpitaient comme un diaphragme humain, secoués par ce rire frénétique, irrésistible, implacable[23].

Et puis plus bas:

Déjà plusieurs hachichins anéantis avaient roulé à terre avec cette molle lourdeur de l'ivresse qui rend les chutes peu dangereuses; des exclamations telles que celles-ci: «Mon Dieu, que je suis heureux! quelle félicité! je nage dans l'extase! je suis au paradis! je plonge dans les abîmes de délices!» se croisaient, se confondaient, se couvraient[24].

Walter Benjamin (m. 1940) lui aussi avait décrit son expérience d'absorption de haschich en ces termes:

Bienveillance sans limites. Disparition des complexes d'angoisse névrotique obsessionnels. La sphère du «caractère» surgit. Tous les présents s'irisent de comique. En même temps, on se pénètre de leur aura. Le comique provient non seulement des visages mais aussi des événements. On *cherche* l'occasion d'éclater de rire. Peut-être ne se représente-t-on beaucoup de ce qu'on voit comme «arrangé», comme un «essai» qu'à la seule fin de pouvoir en rire[25].

Dans son étude pionnière *Le haschich en Égypte. Essai d'anthropologie psychanalytique*, dont la première édition était parue curieusement dans ce même 1971 où Franz Rosenthal avait publié *The Herb*[26], Sami-Ali consacre un chapitre à ce qu'il appelle l'*imaginaire* :

c'est-à-dire le rêve et ses équivalents diurnes que sont le fantasme, le délire, l'hallucination, le jeu, la croyance, le comportement magique, le transfert, etc., l'imaginaire relevant à la fois du corps et de la culture, et se posant en opposition au réel[27].

L'imaginaire dont parle l'auteur, et que Théohile Gautier avait définit *fantasia*[28], trouve dans la littérature et le conte du folklore notamment un espace à la fois individuelle et collectif de créativité où se déployer. L'épisode du *qāḍī* et du haschichin ou du *preneur d'opium et le cadi* dans la classification de Chauvin des *Mille et une Nuits*, par exemple, reflète selon Sami-Ali le conflit qui oppose les dépossédés avec l'autorité représentée par le sultan:

ce conflit se traduit en général par deux attitudes diamétralement opposées: une soumission conférant à la hiérarchie sociale la valeur d'un destin immuable et une révolte consciente de la vanité de tout ordre fondé sur l'injustice. Le folklore paysan conserve encore maintes traces de ces tendances extrêmes qui toutefois procèdent d'une seule et même conception du monde. Mais les *Mille et une Nuits* sont là pour attester qu'une troisième attitude, à tous égards inconcevable, est encore possible: elle consiste à exposer les données du problème à l'action corrosive de l'humour[29].

---

[23] T. Gautier, Le club des hachichin, *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1846, p. 527.

[24] *Ibidem*, p. 529. Voir aussi du même auteur T. Gautier, Le haschisch, *La Presse*, 10 juillet 1843 et Id, La pipe d'opium, *La Presse*, 27 septembre 1838. Voir aussi C. Baudelaire, *Les Paradis artificiels*, éd. C. Pichois, Gallimard, Paris 1961 qui est le seule à avoir remarqué le caractère éphémère d'un tel bonheur.

[25] W. Benjamin, *Sur le haschich*, trad. de J.-F. Poirier, Christian Bourgois éditeur, Paris 1993, p. 9-10.

[26] Sami-Ali, *Le haschich en Égypte. Essai d'anthropologie psychanalytique*, première édition, Payot, Paris 1971; deuxième édition Dunod, Paris 1988; troisième édition Dunod, Paris 2013. Toutes les citations dans cette étude sont tirées de l'édition de 2013.

[27] *Ibidem*, p. xii.

[28] T. Gautier, Le club des hachichin, p. 526.

[29] Sami-Ali, *Le haschich*, 53-58 et 59-60 pour la citation. Voir aussi U. Marzolph, The "Qādī and the Bhang-eater", 370, dans U. Marzolph et R. van Leeuven [éds], *The Arabian Nights Encyclopedia* (*ANE*), ABC Clio,

Cette argumentation fort intéressante n'a cependant pas été liée au contexte dans lequel cette histoire a été encadrée, ce qui, à notre avis, est essentiel pour une meilleur compréhension de l'épisode du *qāḍī* et du haschichin. Ensuite, Sami-Ali rapporte plusieurs anecdotes drôles transmises par la tradition orale à propos des haschichins, dommage qu'il ne fournit aucune indication du contexte de l'énonciation et ne donne pas des références bibliographiques. Quoi qu'il en soi, toutes ces histoires permettent à Sami-Ali d'explorer cinq plan différents (le temps, l'espace, les objets, autrui et soi-même) qui constituent l'essentiel de l'expérience que le haschichin a du monde[30]. Puis il conclut:

> Comme toute œuvre créatrice se tenant au bord de l'abîme, les histoires drôles [inspirées du haschich] visent à restituer l'image d'une réalité qui se dérobe. Elles font appel à une forme d'humour, rare et infiniment plus ingénieuse, qu'on pourrait qualifier *d'objectal*: *un jeu de choses plus qu'un jeu de mots,* lequel nous ramène au voisinage immédiat de cet autre humour potentiellement verbal qu'est le rêve[31].

Nous retenons cette définition originale de l'humour comme *jeu de choses* car, comme nous le verrons par la suite, l'humour d'origine toxique[32] qui se déploie dans le motif de *mangeurs de haschich* vise au déplacement, à la confusion et à l'absurde. Mais il permet aussi d'élaborer davantage sur les hallucinations, les rêves et les délires c'est-à-dire des états liminaires de la conscience et de la perception qui, agissant comme le mot d'esprit et l'humour, ont quelque chose de libérateur[33]. Sami-Ali va même plus loin affirmant que "la spécificité de l'expérience du haschich au bord du Nil tient surtout à son expression humoristique"[34], car la drogue aurait le pouvoir de libérer des tendances latentes au niveau social et individuel à la fois. Nous ne sommes pas en mesure, à ce stade de la connaissance de la société de l'Égypte mamelouke, de prouver un tel propos, cependant nous pouvons certainement affirmer que les textes recueillis dans la deuxième partie de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* de Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī ont amplement recours au registre plaisant.

Voici alors que sur le plan méthodologique un pont entre haschich et humour a été définitivement établi. Non seulement, comme nous l'avons montré, le fonctionnement psychique relie l'expérience de psychotropes à la levée des inhibitions propre au mot d'esprit - "l'humeur enjouée, d'origine endogène ou toxique, abaisse les forces d'inhibition, la critique en particulier, et rend par là de nouveau abordables des sources de plaisir dont la répression fermait l'accès", souligne encore

---

Santa Barbara 2004, pp. 333-6 du manuscrit Wortely-Montague. Voir aussi V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vols, H. Vaillant-Carmanne, Liège 1892-1922, 6, 125, n° 279 et R. F. Burton, *Supplemental Nights to the Book of The Thousand Nights and a Night with Notes Anthropological and Explanatory,* 6 vols, Printed by the Burton Club for private subscribers only, 1885-8, 5, 189-192. Voir sur cela le chapitre VI où nous discutons le motif littéraire du preneur de haschich.

[30] Sami-Ali, *Le haschich*, pp. 64-75.

[31] *Ibidem*, p. 248.

[32] Dans cette étude nous utiliserons "toxique" comme terme technique pour indiquer une situation de prise d'une substance psychoactive comme le haschich et cela même si ce terme comporte un aspect négatif très prononcé.

[33] A propos des enjeux littéraires posés par les théories freudiennes du mot d'esprit, voir F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1973, notamment le troisième et le quatrième chapitre.

[34] Sami-Ali, *Le haschich*, p. 227.

Freud dans *Le mot d'esprit*[35] -, mais drogues et humour sont aussi des moyens d'escamoter le conflit entre réalité et imaginaire et résoudre ainsi l'incongruité inhérente au monde[36].

C'est dans ce contexte que nous chercherons à explorer ce lien entre haschich et humour par le biais de l'analyse du corpus narratif contenu dans la *Rāḥa* d'al-Badrī. L'édition critique partielle, les cinq premiers chapitres et la conclusion, de la deuxième partie, *fī l-ḥašīš*, de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* qu'ici nous présentons entend contribuer donc d'un côté aux études sur l'humour dans la littérature arabe pré-moderne et en particulier sur la prose, de l'autre tente d'ajouter une pièce intéressante à la connaissance de la littérature et de la société de l'époque mamelouke (648-922/1250-1517).

[35] S. Freud, *Le mot d'esprit*, p. 192.

[36] A propos de l'humour comme conflit et contraste voir notamment U. Marzolph, Hashish, dans *ANE*, p. 587; Id, Humor, dans *ANE*, pp. 593-4; Id, Humor, dans J. W. Meri (éd), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, 2 vols, Routledge, New York 2006, vol. 1, pp. 335-336. J. Sadan, *al-Adab al-ʿarabī al-hāzil*, pp. 12-26 et Id, Kings and Craftsmen – A Pattern of Contrasts, part II, Studia Islamica 62, 1985, pp. 89-120, notamment 102-106.

VOLUME 1

PREMIERE PARTIE

LE HASCHICH ET L'IVRESSE D'UN POINT DE VUE HISTORIQUE, MÉDICALE ET JURIDICO-RELIGIEUX

CHAPITRE I
POUR UNE HISTOIRE DE L'IVRESSE DANS L'ÉPOQUE MAMELOUKE

Pour reconstruire l'histoire de la condamnation de l'ivresse et comprendre les motivations qui ont poussé les différentes autorités à interdire ou à rendre licite les enivrants en général, il est utile de remonter aux premiers édits qui mentionnent explicitement le vin. À part l'opinion des *fuqahā'* et des théologiens musulmans, en ce que les historiens nous ont révélés dans leurs chroniques, le chanvre semble dans la plus part des cas être assimilé au vin, c'est-à-dire à la substance enivrante (*ḫamr*), dont la sanction est souvent liée à la répression de la prostitution et de l'homosexualité. Nous constatons alors que la lutte menée par certains gouvernants pendant la période comprise entre le IVe/Xe et le XIe/XVIIe siècle, était dirigée contre toutes les conduites blâmables.

À cet effet, d'après le témoignage d'al-Maqrīzī (764-845/1364-1442), la plus ancienne ordonnance de prohibition d'une substance enivrante en Égypte remonterait au gouverneur abbaside ʿAlī Ibn Sulyamān al-ʿAbbāsī qui, en 170/786-7, ne se limita pas à "ordonner le bien et interdire ce qui est déplorable" (*al-amr bi l-maʿarūf wa al-nahy ʿan al-munkar*) mais il bannit aussi les instruments de musique (*al-malāhī*) et les substances enivrantes (*al-ḫumūr*), arrivant même à ordonner, cas plutôt rare, la destruction de toutes les nouvelles églises en Égypte (*wa-hadama al-kanā'is al-muḥdaṯa bi-Miṣr*)[1].

Une solution plus radicale conçue pour éradiquer la consommation de vin sera tentée à plusieurs reprises deux siècles plus tard environ par le sixième calife de la dynastie fatimide al-Ḥākim bi-Amr Allāh (375-411/985-1021)[2]. Sa volonté de bannir le vin, d'en détruire les lieux de fabrication ainsi que de stockage et de renverser le contenu des jarres semble aller parallèlement à une campagne de persécution brutale des communautés chrétiennes et juives d'Égypte[3]. Parfois ces mesures répressives vis-à-vis des mauvais lieux, tels que les bords du Nil et des enivrants, entre autre le *fuqqāʻ*, sorte de boisson produite de la fermentation d'orge ou de fruits sec et miel[4], sont arbitraires et ne semblent pas toujours naître d'un véritable souci de moralité, d'ailleurs al-Ḥākim était aussi réputé pour ses excès voir ses folies[5]. En effet, la deuxième prescription interdisant le vin promulguée en 396/1006-7, après le premier édit de 393/1002-3, avait suivi la mort de son médecin survenue pendant qu'il prenait un bain en état d'ivresse. De ce fait, al-Ḥākim aurait été mû par un sentiment d'irritation dû au fait que s'il avait suivi les conseils de son médecin qui vantait les bénéfices du vin et de la

---

[1] Al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʻiẓ wa l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa l-āṯār*, 2 vols, Dār al-Ṣādir, Bayrūt 1970, vol. 1, p. 308; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption in Medieval Cairo. The Story of a Habit, Studia Arabistyczne i Islamistyczne 12, 2004, p. 71.
[2] M. Canard, AL-ḤĀKIM BI-AMR ALLĀH, dans *EI²*, vol. 3, pp. 76-82.
[3] Voir sur cela notamment M. Perlmann, Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire, Bulletin of the School of Oriental and African Studies 10, 1942, pp. 843-861.
[4] Voir R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, 3ème édition, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyden-Paris 1967, vol. 2, p. 274, qui traduit "bière"; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 63 et note 30.
[5] M. Canard, AL-ḤĀKIM, pp. 77-78

musique comme remèdes pour les problèmes de santé, il aurait pu subir le même sort[6]. En outre, le calife avait aussi constaté, comme beaucoup d'historiens avant et après lui, que c'était pendant les jours de fêtes, ceux de la tradition copte avant tout, qu'on dépassait les limites, chrétiens et musulmans sans distinction. Ainsi, de façon assez exceptionnelle, il avait aussi banni plusieurs célébrations comme la procession des Rameaux en 397/1007 et celle de l'Épiphanie en 400/1009-10[7].

Dans le même ordre d'idée, au IVe/Xe siècle le voyageur palestinien Šams al-Dīn al-Muqaddasī ou al-Maqdisī (m. 380/990 environs) dans son *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm*, décrit ainsi ce qu'il put voir dans son voyage en Égypte: "Les shaykhs ne s'abstiennent pas des enivrants (*al-ḫmūr*), tout comme leurs femmes de l'adultère (*al-fuğūr*) tant que l'on peut voir le shaykh ivre au milieu de [son] *maḏhab* causer toute la nuit parlant vulgairement"[8]. En effet, comme Paulina B. Lewicka l'a noté, en dépit de la crédibilité des récits des historiens de l'époque, l'observation d'un phénomène fortuit ne doit pas pour autant entrainer une généralisation sur les mœurs des égyptiens du IVe/Xe siècle ni, ajoutons nous, des ses gouvernants. Cependant, cette même désinhibition est rapportée par al-Maqrīzī lors des célébrations pour l'ouverture (*fatḥ*) des canaux du Nil (*ḫalīğ*) par lesquels on dirigeait l'eau vers Le Caire au moment de la crue (*wafāʾ al-Nīl*). À cette occasion, musulmans et chrétiens se retrouvaient régulièrement ensemble aux bords du fleuve où ils dressaient des tentes pour manger, boire et s'amuser. En 415/1024 al-Maqrīzī semble particulièrement troublé en racontant que le mardi cinq du mois de *Muḥarram*/Mars de la même année al-Ẓāhir li-Iʿzāz Allāh, fils d'al-Ḥākim bi-Amr Allāh, traversant avec son bateau *al-Maqs* aperçut des femmes en état d'ivresse qui s'amusaient à se faire porter dans des paniers par des hommes avec qui elles entretenaient des actes trop ignobles et indécents pour être décrits[9]. Visiblement les interdicitons du féroce al-Ḥakim n'avaient pas produit l'effet escompté.

Au fur et à mesure que le chanvre apparaissait dans la société égyptienne du Ve-VIe/XIe-XIIe siècles, et que sa consommation devenait de plus en plus répandue et donc visible, comme pour les autres conduites blâmables (*munkarāt*)[10], la tentation d'imposer des tributs (*ḫarāğ*) pour enrichir les caisses publiques semblait parfois l'emporter sur la morale. Pourtant, l'idée que de quelques choses répréhensibles on pouvait tirer des bénéfices, du moins financiers pour la communauté, n'était pas

---

[6] *Ibidem*, pp. 78-79 ; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 71.
[7] M. Canard, AL-ḤĀKIM, pp. 77-78.
[8] P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, pp. 72-73; al-Muqaddasī, Šams al-Dīn, *Aḥsan al-Taqāsīm fī Maʿrifat al-Aqālīm*, éd. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1906, p. 200.
[9] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 145; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 73. Sur les féstivités coptes liés au Nil voir H. Lutfi, Coptic festivals of the Nile: aberrations of the past?, dans T. Philipp, U. Haarmann (éds), *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 254-282. Voir aussi la description faite par P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, 2 vols, traduite du latin et présentée par R. de Fenoyl et annotée par R. de Fenoyl et S. Sauneron, 2ème édition, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), Le Caire 2007, vol. 1, pp. 9-11.
[10] Nous traduirons *al-munkarāt* par "conduites marginales" ou "blâmables" suivant R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 722 ou par "actions illicites" d'après A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, 2 vols, nouvelle édition al-Bouraq, Beyrouth 2004, vol. 2, p. 1341; voir aussi Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, vol 5, p. 233 pour qui *munkar* est "*kull mā qabaḥahu al-šarʿ wa-ḥarramahu wa-karahahu*".

appréciée par les historiens. En effet, ceux-ci se sont montrés particulièrement attentifs à consigner une image positive de ceux qui se sont battus contre les *munkarāt* au détriment des ceux qui ont adoptés une politique plus tolérante, souvent décrits comme des souverains corrompus s'abandonnant à l'ivresse et à la débauche[11]. Contrairement à l'opinion des théologiens, le pouvoir politique, surtout à l'époque mamelouke, a souvent eu une attitude ambiguë à propos des *munkarāt*. Comme Paulina B. Lewicka l'a bien montré, l'absence d'une législation homogène sur la prohibition des enivrants (vin, bière, haschich, etc.,) ainsi que sur la prostitution a été un instrument politique entre les mains des administrateurs. D'une part, la lutte contre les mauvaises habitudes dépendait de l'attitude personnelle du sultan vis-à-vis d'une de ces conduites plutôt que d'un combat générale contre la corruption et l'affirmation des valeurs islamiques[12]. D'autre part, lorsqu'un sultan voulait consolider son autorité, il était nécessaire de collaborer avec les cadres religieux. Ainsi, Ṣalaḥ al-Dīn (532-589/1138-1193), par exemple, une fois arrivé au pouvoir, selon al-Maqrīzī,

> se comporta bien, fût très généreux et affranchit des hommes. Il renonça au vin (*ḫamr*), en abandonnant l'habitude de le boire assidument (*muʿāqaratahu*) et s'éloigna du divertissement (*lahw*). Il dirigea sa meilleure campagne contre les Francs et, pendant le siège de Damiette, les humilia les obligeant à l'abandonner[13].

Donc les vertus guerrières s'accompagnaient inévitablement des valeurs islamiques et un bon commandant militaire, un roi ou un prince devait être avant tout un modèle de conduite morale. Pour exprimer ce concept complexe la langue arabe a utilisé le mot *muruwwa*, qui, dans l'époque Omeyade et puis surtout dans la période Abbaside, indiquait avant tout la générosité et puis, plus en général, les mérites arabes idéaux dont, entre autres, la capacité de s'abstenir du vin. Par conséquent, abandonner la boisson était un retour à l'ordre, au plein contrôle du corps et de l'esprit[14]. Toutefois, ce réveil de la conscience chez le guide militaire et politique devait se transposer à toute la société, ce qui voulait dire répandre la vertu et combattre les comportements abjects.

Cependant, lorsque la situation économique le demandait, on n'hésitait pas à tirer profit même de ce qui était censé corrompre la société. Dans le chapitre dédié à la taxation en Égypte (*Ḏikr aqsām māl Miṣr*) de ses *Ḫiṭaṭ*, al-Maqrīzī rapporte que le sultan al-Malik al-ʿAzīz ʿUṯmān (m. 595/1198) fils de Ṣalaḥ al-Dīn, en *Šaʿabān* 590/Juillet 1194, après avoir essayé à plusieurs reprises de suivre la politique répressive du père, déclara licite (*ibāḥa*) et donc imposables les *munkarāt* en Égypte et au Caire. Pourtant, ceci

> entraîna une hausse du prix du raisin à fouler. Dans le quartier d'*al-Maḥmūdiyya* on construisit des meules pour produire de la bière (*mizr*). Ainsi les broyeuses à bière (*buyūt al-mizr*) furent concentrées et protégées et on y imposa des lourds impôts mais, bien que chaque jour ils devaient verser jusqu'à seize dinars, cette habitude [de boire la bière] ne cessa guère. Puis il interdit de faire du *mizr* artisanal (*mizr*

---

[11] P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 74.
[12] *Ibidem*.
[13] Al-Maqrīzī, *al-Sulūk li-maʿrifat duwal al-mulūk*, éd. Muḥammad Muṣṭafā Ziyyāda, Maṭbaʿat Dār al-Kutub wa-l-Waṯāiq al-Qawmiyya, al-Qāhira 2006-2007, vol. 1/1, p. 43 et pp. 118-119.
[14] B. Farès, MURŪ'A, dans *EI*^{2}, vol. 7, p. 637-638. Voir aussi sur le lien entre *muruwwa* et s'abstenir du vin J. Sadan, Vin - fait de civilisation, dans Myriam Rosen-Ayalon (éd.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Hebrew University, Jerusalem 1977, pp. 146-148.

buyūtī), pour augmenter les profits des broyeuses officielles. Ainsi les jarres de vin furent montrés en premiers rangs dans les marchés à côté de ce qui avait été toujours licite. Prompt le châtiment de Dieu Tout-puissant se manifesta et la crue du Nil s'arrêta en dessous de l'habituel, ainsi le prix des aliments augmenta[15].

En 592/1196, continue al-Maqrīzī, de la légalisation de la bière (*mizr*) et du vin l'état encaissa douze mille dinars. Les deux boissons étaient librement vendues dans les halles (*qā'āt*) et les boutiques (*ḥawānīṯ*), tant que personne pu faire quelque chose pour empêcher ce spectacle[16].

Certes, un événement aussi imprévu et catastrophique comme la famine, porteuse d'un tel chaos économique, sociale et politique, pouvait trouver une explication seulement dans l'intervention divine qui punissait les hommes pour leur conduite immorale. D'autant plus que l'infraction de l'interdit de consommer des enivrants se poursuivait paisiblement pendant le mois sacré de *Ramaḍān* de la même année quand "les gens se lâchèrent en plein jour aux actes blâmables (*al-munkarāt*) sans aucune censure […] tous s'abandonnèrent aux turpitudes tandis que *ahl al-maʿārif* attendaient ceux qui pouvaient les délivrer de l'affliction"[17]. Probablement le souvenir des gestes mythiques de Ṣalaḥ al-Dīn était encore présent à l'esprit des contemporains d'al-Maqrīzī pour justifier un tel jugement négatif d'al-Malik al-ʿAzīz ʿUṯmān. Ainsi, le jeune sultan, qui avait établi un "monopole" sur les *munkarāt*, probablement comme tentative de faire face à la crise économique et financière provoquée, entre autres, par les dépenses militaires du père, avait été accusé d'avoir dissipé l'argent publique pour se faire fabriquer des coupes à vin en or et en argent et avoir organisé des fêtes somptueuses[18].

Encore à l'époque ayyoubide, al-Maqrīzī cite la réaction scandalisée d'Ibn Saʿīd al-Maġribī (610-685/1213-1286) qui, dans son *Kitāb al-muġrib fī ḥulā al-Maġrib*, raconte comment au Caire il s'était étonné de voir

> dans le marché des danseurs, des gens peu habillés, des enivrés par le haschich ou par autres substances, ou encore ceux qui s'accompagnaient aux éphèbes. Il n'y avait rien de tout cela au Maġrib. […] Ceux du *ʿāmma* buvaient tant de *mizr* blanc produit du froment que le prix de ce dernier augmenta considérablement. Même si l'ordre du *wālī* était de mettre fin à cette pratique et détruire les vases, il n'y avait pas eu de condamnation pour la présentation publique des jarres de vin, d'instruments à cordes pour jouer de la musique (*ṭarab*), ni pour ces femmes de mauvaise vie qui se montraient dans leurs parures. Au Maġrib, il n'y avait rien de tout ce qu'ici n'était pas interdit[19].

Mais cela n'était rien comparé aux choses étonnantes (*al-'ağā'ib*) que le voyageur andalou avait pu voir pendant son séjour en Égypte entre 639/1241 et 648/1249 quand le long des canaux du Nil des cabanes étaient construites et l'on s'y adonner aux divertissements comme la musique (*ṭarab*) et le badinage (*tahakkum*) ou l'on se bagarrait (*muḫālafa*). Parfois il était défendu de boire (*šarab*), mais c'était parce que quelqu'un venait de commettre un meurtre en état d'ivresse[20].

[15] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, p. 105 et vol. 2, p. 5; Id, *al-Sulūk*, vol. 1/1, p. 119.
[16] *Ibidem*, p. 134. P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 60 et 77.
[17] Al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 1/1, p. 119.
[18] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, p. 105.
[19] *Ibidem*, vol. 1, p. 368.
[20] *Ibidem*. La réputation de l'Égypte et surtout de Fusṭāṭ et puis du Caire comme lieux de débauche remonte déjà au IIIe/IXe siècle quand Aḥmad Ibn Nūḥ Ibn al-Faqīh al-Ḥamaḏānī dans son *Kitāb al-buldān* avait écrit: "Voici ce qu'à rapporté Zuhra Ibn Maʿbad al-Qurašī Ibn ʿAbd al-ʿAzīz qui dit: «Où habites-tu en Égypte? - À Fusṭāṭ. -

Une politique tolérante vis-à-vis des *munkarāt* fut poursuivie par les premiers souverains mamelouks. En 648/1250 lorsqu'al-Mālik Muʿizz ʿIzz al-Dīn al-Aybak (m. 655/1257) prit le pouvoir en Égypte, probablement conseillé par son vizir, un copte récemment convertit à l'Islam, comme al-Maqrīzī nous laisse entendre, introduit à nouveau des dîmes sur les *munkarāt* : vin, *mizr*, haschich et maisons de prostitution (*buyūt al-azwānī*)[21]. Cela est vraisemblablement le premier édit qui mentionne explicitement le haschich à côté d'autres boissons enivrantes, telles que le vin ou le *mizr*, et de la prostitution. Ces trois, comme nous verrons par la suite, figureront dorénavant ensemble dans presque toutes les disposions successives visant à extirper *al-munkar*. L'intégration du haschich dans cet édit montre que dans la première moitié du VIIe/XIIIe siècle la consommation de cette drogue était devenue tellement évidente et répandue que le pouvoir politique estimait la production et vente du haschich comme une activité suffisamment rentable pour y appliquer une dîme.

I.1. Le haschich et la légende des *Assassins*

Cependant cet édit n'est pas la première attestation du mot *ḥašīš* dans des sources arabes. En effet, le terme *ḥašīšiyya*, indiquant explicitement un groupe de consommateur de chanvre (*ǧamāʿat al-ḥašīšiyya*), apparaît pour la première fois en deux occurrences dans une épitre datée 517/1123 environs: le *Īqāʿ ṣawāʿiq al-irġām*. Ce texte qui représente la deuxième réfutation, la première était *al-Hidāyat al-Āmiriyya fī ibṭāl daʿwā al-Nizāriyya*, avait été commandé par le dixième calife fatimide, al-Āmir bi-Aḥkām Allāh (m. 524/1130), pour réfuter les thèses des ismaéliens dits nizarites, du nom d'Abū Manṣūr Nizār fils ainé du huitième calife fatimide, Abū Tamīm al-Mustanṣir bi-Allāh (m. 487/1094), à qui avait été refusé le trône à faveur du cadet, Aḥmad que le puissant vizir al-Afḍal Ibn Badr al-Ǧamālī (m. 515/1121) avait fait nommer neuvième calife fatimide avec le nom d'al-Mustaʿalī bi-Allāh (m. 495/1101). Avec le terme de *ǧamāʿat al-ḥašīšiyya* et puis plus simplement *al-ḥašīšiyya*, les ismaéliens mustaʿaliens entendaient donc dénigrer les nizarites dans leur revendication de l'imamat fatimide du Caire. En outre, en 579/1183, le chroniqueur seldjouqide ʿImād al-Dīn Muḥammad al-

Tu habites la ville dépravée et tu délaisses celle qui est bonne. - Où est-elle donc? C'est Alexandrie»" et puis plus bas: "L'Envoyé d'Allāh a dit aussi «Allez chercher, en Égypte, ce qu'elle a de bon, mais habitez ailleurs; car l'Égypte est la mine de la magie et de l'adultère, la résidence des libertins»", Ibn al-Faqīh al-Ḥamaḏānī, *Abrégé du livre des pays*, trad. de Henri Massé, Institut français de Damas, Damas 1973, p. 86 et p. 91, pour le texte arabe Ibn al-Faqīh, *Muḫtaṣar Kitāb al-buldān*, éd. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1885, p. 69 et p. 75. De façon similaire, dans son ouvrage géographique Yāqūt al-Ḥamawī (m. 626/1228) recueille quelques compositions poétiques qui illustrent, selon lui, les mœurs dissolues des égyptiens, voir Yāqūt al-Ḥamawī, *Muʿǧam al-buldān*, 7 vols, Dār Ṣādir, Bayrūt 1995, pp. 140-143. Un peu plus de deux siècles après, le shaykh Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911/1445-1505) dans l'introduction à la *Nuzhat al-muta'ammil* note que les mœurs des femmes de son temps étaient dévenues selon lui perverses: elles se montraient dans toute leurs parures dans les marchés, découvrant leurs visages et leurs mains désobeissant ainsi à leurs maris. Et c'est pour lutter contre ces conduites scandaleuses qu'il avait entrepris la composition de cet ouvrage, al-Suyūṭī, *Nuzhat al-muta'ammil wa-muršid al-muta'ahhil*, éd. Muḥammad al-Tawnaǧī, Dār amwāǧ li-l-ṭibāʿa wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, Bayrūt 1986, p. 9, voir aussi E. Lane, *Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights*, éd. Stanley Lane-Poole, intr. C. E. Bosworth, Curzon Press, London 1987, pp. 177-178.

[21] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, p. 105 et vol. 2, p. 90. Pour le *mizr* voir surtout H. Biesterfeldt, Mizr in Miṣr. Ein Preisgedicht auf das Bier aus dem Kairo des 14. Jahrhunderts, dans H. Biesterfeldt, V. Klemm (éds), *Differenz und Dynamik: Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburstag*, Ergon Verlag, Würzburg 2012, pp. 383-398

Kātib al-Iṣfahānī (519-597/1125-1201) dans son *Nuṣrat al-fatra*, qui nous est parvenu seulement dans l'abrégé, *Zubdat al-Nuṣra*, d'al-Bundārī, qui a vécu dans la première moitié du VIIe/XIIIe siècle, utilise *ḥašīšiyya* comme synonyme de *malāḥida* (hérétiques) et *bāṭiniyya* qui est le terme plus souvent utilisé pour se référer aux nizarites[22]. Pendant le VIIe/XIIIe siècle, dans le *Kitāb al-rawḍatayn fī aḫbār al-dawlatayn* d'Abū Šāma (599-665/1203-1268) et le *Aḫbār Miṣr* d'Ibn Muyassar (628-677/1231-1278), le terme *ḥašīšiyya* et son singulier *ḥašīšī*, sera encore utilisé pour indiquer les nizarites syriens, une branche des nizarites persans qui avaient établi leur capitale à Salamiyya[23]. Or, comme Farhad Daftary l'a bien montré, l'utilisation polémique de ce terme dès ses premières attestations ne s'accompagne d'aucune explication, ce qui nous porte à affirmer que d'un côté le mot *ḥašīšiyya* était déjà répandu au VIe/XIIe siècle et de l'autre que ce mot avait aussi acquis une autre signification plus large et générale du sens originel de *preneurs de haschich*. Cette nouvelle notion devait vraisemblablement impliquer une dimension proche du comportement déviant et hérétique (*ilḥād*, *marq*), du moins c'est avec cette connotation que ce terme avait été utilisé dans la polémique anti-nizarite du VIe-VIIe/XIIe-XIIIe siècles. En effet, ce que Farhad Daftary définit comme "the anti-Nizari literary campaign" était

> a vast and semi-official campaign, involving polemicists, heresiographers, theologians, jurists and historians, which was rooted in the earlier anti-Ismaʿili `black legend`, went a long towards shaping the anti-Nizari opinion of medieval Muslims. It succeeded in making the Nizaris perhaps the most feared community in the medieval Islamic world[24].

Cependant, aucune source dans cette campagne diffamatoire entreprise à la fois par les ismaéliens fatimides et les seldjoukides sunnites ne mentionne explicitement une prise de haschich ou autre drogue, comme Silvestre de Sacy (1758-1838) avait supposé dans son célèbre *Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur Nom* présenté en 1809 à l'Institut Royal de France et puis publié en 1818 dans les *Mémoires de l'Institut Royal de France*. Dans cette étude, de Sacy, après avoir réfuté toutes les autres hypothèses sur l'étymologie du mot *assassin*, attesté avec quelques variantes dans plusieurs langues occidentales, affirme que

> on sera sans doute disposé à penser que les Ismaéliens étoient nommée *Haschischis*, à cause de l'usage qu'ils faisoient du *haschisch*, comme ceux qui font usage du *beng* [...] de l'opium, appelé *afyoum*, et d'autres drogues connues sous la dénomination générale de *teriak*, sont appelés *benghi*, *afyoumi*, *tetriaki*[25].

Puis, traduisant le passage des *Ḫiṭaṭ* dans lequel al-Maqrīzī affirme qu'un jour "un tel, un hérétique persan" (*šaḫṣ min malāḥidat al-ʿağam*), probablement un ismaélien, arriva au Caire et se mit à vendre des électuaires faits de haschich et de miel qu'il nomma *al-ʿuqda*, de Sacy l'interprète comme une

---

[22] F. Daftary, *The Assassin Legends. Myths of Ismaʿilis,* I.B. Tauris & Co Ltd, London - New York 1994, 29-30 et 89-90 et Ğ. Al-Šayyāl (éd), *Mağmūʿat al-waṯāʾiq al-Fāṭimiyya*, Dār al-maʿārif, al-Qāhira 1958, pp. 233 et 239.
[23] F. Daftary, *The Assassin Legends*, p. 37.
[24] *Ibidem*, p. 36.
[25] S. de Sacy, Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur Nom, dans Mémoires de l'Institut Royale de France, classe d'histoire et littérature ancienne, 4, 1818, p. 53.

claire référence à la consommation de haschich de la part des membres de cette secte[26]. Nous avons aussi relevé une histoire forte similaire dans la *Rāḥa* où un persan nommé al-Šarīf en 869/1464-5 d'abord à Damas puis au Caire vendait des herbes, des éléctuaire et des pâtisseries qui très tôt devinrent très populaires mais qui les autorités avaient commencé à soupçonner d'être faits à partir de chanvre indien[27]. Ce qui est intéressant est que dans l'histoire rapportée par al-Badrī (847-894/1443-1488) al-Šarīf est toujours un persan (*rağul aʿğamī*) mais il n'est pas un hérétique (*min al-malāḥida*), comme chez al-Maqrīzī, d'autant plus que le déroulement de l'histoire montrera qu'il n'y avait pas de haschich dans ses électuaires. En outre, dans la *Rāḥa* nous n'avons trouvé aucune référence à la secte des ismaéliens-nizarites, fût-elle par les termes *al-malāḥida* ou *al-bāṭiniyya*, ce qui nous laisserait penser que l'association entre haschich et hérésie n'était plus couramment utilisée dans la deuxième moitié du IXe/XVe siècle autrement al-Badrī en aurait certainement parlé étant donné que toute la deuxième partie de la *Rāḥa* est consacrée au haschich. En revanche dans la première moitié du VIIe/XIIIe siècle dans le *Kašf al-asrār* par exemple, écrit entre 629/1232 et 646/1249 par Ğamal al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān al-Ğawbarī, ces soufis qui absorbaient du haschich pendant leurs pratiques dévotionnelles sont explicitement définis hérétiques[28]. Quoi qu'il en soit, pour de Sacy les sources anti-nizarites et le récit d'al-Maqrīzī ne font que prouver la validité de la légende du *Vieux de la montagne* et des *Assassins* racontée par plusieurs voyageurs européens dont la première version serait celle de Burchard de Strasbourg qui avait visité la Syrie en 1175, bien que le récit de Marco Polo (1254-1324) soit de loin la version plus élaborée. En outre, il est intéressant de noter que, comme montré par Farhad Daftary, à quelques exceptions près, les européens qui avaient habité longtemps au Levant pendant les Croisades n'ont pas relaté cette histoire. En d'autres termes, ceux qui connaissaient de près le contexte n'auraient pas contribué à la formation de la légende des *Assassins*[29]. Ce même mythe sera aussi rapporté par Edward William Lane (1801-1876) qui dans son *Account* écrit:

> The term "hashshásh" which signifies "a smoker or an eater of hemp," is an appellation of obloquy. Noisy and riotous people are often called "hashshásheen," which is the plural of that appellation [hashshásh], and the origin of our word "assassin" - a name first applied to Arab warriors in Syria in the time of the Crusades, who made use of intoxicating and soporific drugs to render their enemies insensible[30].

Enfin corroborant cette légende, en 1813 l'orientaliste autrichien Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) avait publié un manuscrit du *Sīrat Amīr al-mu'minīn al-Ḥākim bi-amr Allāh*, une biographie du sixième calife fatimide al-Ḥākim bi-Amr Allāh (375-411/985-1021), faussement attribuée à Ibn Ḫallikān (608-681/1211-1282). Selon Farhad Daftary ce récit était l'œuvre d'un arabe chrétien qui

---

[26] *Ibidem*, p. 54 et al-Maqrīzī, *Ḫitat*, vol. 2, p. 129. Sur cela voir aussi S. de Sacy, Des préparations enivrantes faites avec le Chanvre, Mémoire lu à l'Institut le 7 Juillet 1809, *Bulletin de pharmacie*, novembre 1809, pp. 523-525.
[27] *Éd.* 59:7-32.
[28] Voir plus bas, chapitre III.
[29] F. Daftary, *The Assassin Legends*, p. 97.
[30] E. Lane, *An Account of the Manners and Costomes of The Modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833-1835*, Alexander Gardner, London 1895, p. 348.

connaissait bien les légendes qui circulaient dans le milieu Croisé étant donné que, présentant plusieurs similitudes avec le récit de Marco Polo, ce texte ne pouvait pas dériver d'une source arabe. Dans ce récit, le chef des ismaéliens droguait avec du *banǧ* les adeptes de la secte à qui il faisait croire être au Paradis alors qu'ils se trouvaient dans ses magnifiques jardins. Puis, quand ils se dégrisaient, le chef des ismaéliens les persuadait que ce qu'ils avaient vu était une vision du Paradis à qui l'imam ʿAlī les avait destinés, ainsi il les poussait à se sacrifier pour atteindre la récompense éternelle[31]. Selon Farhad Daftary le succès d'une telle légende était essentiellement dû au fait que les premiers orientalistes donnaient trop de crédit à des récits qui d'un côté mélangeaient histoire et imagination et de l'autre se basaient exclusivement sur des écrits diffamatoires publiés par les opposants des ismaéliens et notamment les nizarites[32]. Et c'est dans ce cadre polémique que doit être interprétée l'utilisation dans les sources anti-nizarites et anti-ismaéliens du terme *ḥašīšī/ḥašīšiyya* comme synonyme de déviant et hérétique.

Franz Rosenthal, commentant des traités qui condamnaient l'habitude de cette herbe comme le *Zahr al-ʿarīš fī taḥrīm al-ḥašīš* d'al-Zarkašī (745-794/1344-1392), avait déjà remarqué comment la consommation de haschich pouvait entraîner un abaissement (*safāla*) de la réputation ainsi qu'une corruption morale (*raḏāla*) et spirituelle[33]. En outre, dans le manuscrit damascène de la *Rāḥa* nous retrouvons la même idée de dévalorisation:

> on raconte qu'un aleppin qui était habillé en étudiant de science en [de haschich] avait prit beaucoup quand son effet se fit sentir il perdit la raison et devint violent et hérétique jusqu'à à devenir [complètement] fou (*aḥdaṯa ʿindahu al-ḥidda wa-l-marq ḥattā tağannana*)[34].

Cependant la thèse de Farhad Daftary qui exclue complètement la possibilité que la légende des *Assassins* puisse avoir aussi eu une diffusion dans le contexte arabe arrivant même à soutenir que la *Sīrat al-Ḥākim bi-Amr Allāh* ne pouvait que dériver d'une source occidentale, a été justement démentie par Jean-Patrick Guillaume et Aboubakr Chraïbi dans leur revue de l'ouvrage de Farhad Daftary. Ce que les deux chercheurs reprochent à cette argumentation c'est le fait que l'auteur ne prend pas en compte un ensemble de thèmes et motifs propres à une littérature "non-savante". En d'autres termes, des motifs fort similaires à ceux décrits dans la légende de Marco Polo notamment sont aussi attestés avec quelque variante dans une tradition littéraire arabe dite "moyenne" comme la

---

[31] J. von Hammar-Purgstall, Sur le paradis du Vieux de la Montagne, Fundgruben des Oriens, 3, 1813, pp. 201-6 puis dans J. von Hammar-Purgstall, *Die Geschichte der Assassinen aus morgenländischen Quellen*, J. G. Cotta, Stuttgart 1818; J. von Hammar-Purgstall, *History of the Assassins: derived from Oriental sources*, trad. anglaise O. Ch. Wood, B. Franklin, New York 1968, pp. 136-8. F. Daftary, *The Assassin Legends*, pp. 118-120. La popularisation de cette légende qui est entre autres rapportée par T. Gautier, Le club des hachichins, pp. 523-524 répond à l'intérêt et au goût pour l'Orient typique du XIXe siècle.

[32] F. Daftary, *The Assassin Legends*, pp. 90-93, Id, Assassins, dans *Enyclopedia of Islam and the Muslim World*, 2 vols, Macmillan Reference USA, New York 2004, vol. 1, pp. 85-86 et Id, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, I. B. Tauris Publishers, London - New York 2005, pp. 161-166. Au sujet de cette légende voir aussi les études pionnières de G. S. M. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Ismaʿilis against the Islamic World*, Hudgson's-Gravenhage, Mouton 1955 et B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London 1967 et Id, ḤASHĪSHIYYA, dans *EI*[2], vol. 3, 267-8.

[33] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 140.

[34] *Éd*. 62:4-5.

Sīrat ʿAntara, le *Roman de Sayf Ibn Ḏī Yazan*, les récits populaires inspirés du *Miʿrāğ* et les *Mille et une Nuit*[35]. Et c'est pour cela que ces récits à mi-chemin entre histoire et légende ne sont point rapportés dans les sources historiques et hérésiographiques orientales utilisées par Farhad Daftary pour son étude car celles-ci cherchant d'être objectives rejettaient tous ce qui relevait du fabuleux. Ce que notre étude et édition partielle de la *Rāḥa* ajouteraient à cette discussion, c'est que des images fantastiques et presque paradisiaques étaient un élément constant de l'anecdotique inspirée au haschich. Il est donc possible que la légende qui circulera à propos des ismaéliens-nizarites pouvait aussi avoir été influencée par ces histoires qui ont été ensuite collectées dans la *Rāḥa*. En effet, le médecin vénitien Prospero Alpini présente les effets hallucinogènes du haschich en ces termes:

> pendant quatre heure [après absorption], ils croient être dans un lieu charmant, ils voient de très beaux vergers, des près, des jardins; devant leurs yeux et leur esprit se présentent des spectres, des fantômes, des visions et presque tout ce qu'ils voient habituellement en songe; et ce songe éveillé leur semble un oracle. Ils disent qu'ils parlent avec les anges et affirment qu'ils voient des images, nombreuses et variées, de chaoses que je n'énumère pas[36].

I.2. Le haschich entre tolérance et répression

Après le premier édit déclarant licite *al-munkarāt*, sous le règne d'al-Ẓāhir Rukn al-Dīn al-Ṣāliḥī Baybars (620-676/1233-1277 environs) la situation changea radicalement. À juger du nombre de décrets émis par le nouveau souverain tout le long de son administration, il semble que Baybars ait entrepris une véritable lutte acharnée contre *al-munkarāt*, du moins c'est ce qu'il apparait après l'analyse des sources. Al-Maqrīzī est très détaillé à ce sujet quand il nous informe que, même si le nouveau Sultan se divisait entre la Syrie et l'Égypte, lorsqu'il séjournait à Damas il écrivait plusieurs lettres à ses administrateurs au Caire pour les exhorter à continuer une politique intransigeante vis-à-vis d'*al-munkarāt*. Le premier pas fut de remplacer une économie qui bénéficiait de la taxation des activités peu recommandables et réprouvées par Dieu, par un système fondé sur des gains licites et moralement irréprochables (*al-māl al-ḥalāl*). Pour cela, en 658/1260, il ordonna de se débarrasser du vin et menaça de mort tous ceux qui le pressaient[37]. En 662/1264, il écrivît à ʿIzz al-Dīn al-Ḥillī, *nā'ib al-Sulṭān* en Égypte, pour lui demander d'abolir le système des broyeuses à bière (*buyūt al-mizr*) officielles, de faire disparaître leurs traces ainsi que de détruire tous les objets nécessaires à la production de cette boisson enivrante. En 665/1266, il renouvela la prescription :

> il supprima la dîme sur le *ḥašīš* dans tous les territoires d'Égypte, puis ordonna de verser [par terre] les boissons alcoolisées (*al-ḫumūr*). Il interdit *al-munkarāt* et fît détruire les endroits où on servait des enivrants (*buyūt al-muskirāt*). Il interdît les *ḫān*-s et les maisons des vices (*al-ḫawāṭi'*) partout en Égypte, le Šām et toutes les régions l'appliquèrent. Lorsque ces édits (*marāsīm*) furent annoncés en présence du *qāḍī* Nāṣir al-Dīn Aḥmad Ibn al-Munīr celui-ci récita :

[35] J.-P. Guillaume, A. Chraïbi, [Review] *The Assassin Legends: Myths of the Ismaʿilis by Farhad Daftay*, Arabica 43, 2, Mai 1996, pp. 370-373.
[36] P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, vol. 1, p. 134.
[37] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, p. 106; Ibn Taġrībirdī, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa l-Qāhira*, 13 vols, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1929-1972, vol. 7, p. 154. À propos de Baybars voir surtout A. Elbendary, The Sultan, the Tyrant and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Ẓāhir Baybars, Mamlūk Studies Review 5, 2001, pp. 141-157.

le malheur d'Īblīs n'est plus chez nous
sa misère est loin des pays du Amīr
le vin et le chanvre ont étés brulés ensemble
leurs demeures et leurs champs déclarés illicites (*ḥarramatā*).

Tandis que l'excellent *adīb* Abū l-Ḥusayn al-Ğazzār[38] chanta:

la grande coupe a été privée de ses fruits
et la bouche a été dérobée de sa salive
le vieillard quand se réveille le matin n'a plus qu'à pleurer
sur ce qui a disparu de sa jeunesse[39]

Les deux poèmes sont emblématiques des deux attitudes opposées vis-à-vis des enivrants. Si le premier auteur manifeste un sentiment de satisfaction et de soulagement pour avoir rétabli l'ordre moral, le deuxième texte, par contre, est centré autour du cliché littéraire de la nostalgie, symbolisée par l'image du vieillard (*al-šayḫ*), l'ordre présent, qui regrette la jeunesse (*šabābihi*) désormais perdue, le passé des plaisirs. La mélancolie qui se dégage des vers d'al-Ğazzār, (m. 679/1281), est symptomatique d'une position qui pourrait relever certes de la rhétorique, pour le recours aux clichés traditionnels, mais qui pourrait aussi refléter une attitude réelle. Ainsi, il est évident qu'al-Maqrīzī entend emphatiser le contraste entre une politique sévère et intransigeante inaugurée par le nouveau souverain et un vieux système qui avait faiblement lutté contre ces pratiques par une politique tolérante.

Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Iyās al-Ḥanafī (852-930/1448-1523) consacre quelques pages remarquables à cette campagne d'élimination de la corruption entamée par al-Ẓāhir Baybars. Commentant le triste destin d'un certain Ibn al-Kāzirūnī (ou al-Kāzarūnī) qui, surpris par la police en état d'ivresse, fut crucifié à *Bāb al-Naṣr* au Caire, l'historien transcrit des vers de Šams al-Dīn Muḥammad Ibn Dāniyāl (646-710/1248-1311):

Le châtiment pour l'enivrement avant la crucifixion était une peine légère
mais lorsque ça concernait notre groupe (*šarʿinā*) c'était plus dure
Quand ils commencèrent à crucifier, j'ai dit à mes compagnons : "Est-ce que vous allez vous repentir?
la punition dépasse la mesure!"

Puis le shaykh Šams al-Dīn Ibn Dāniyāl tira de cette situation une *maqāma* plaisante : "lorsque de Mosul je suis arrivé dans le pays d'Égypte, pendant le règne des Ẓāhirs [...] j'ai trouvé que ces vestiges étaient en ruine. Certaines demeures de joie (*mawāṭin al-uns*) étaient désertes (*ġayr ānisa*) et les seigneurs de la débauche et du libertinage étaient devenus austères. L'ordre du Sultan avait donné un coup de poing à l'Armée de Satan et la ferveur [religieuse] gouvernait le Caire. Il a versé les eaux-de-vie, brûlé le haschich et dispersé les boissons à base d'orge (*muzūr*). Il a intimé l'ordre aux adultères et aux sodomites de se repentir, enfermé les prostituées et les pécheurs, il a attaqué les libertins pour faire du mal et crucifié Ibn al-Kāzirūnī avec sur le cou les objets pour le vin (*al-nabāḏiyya*). Puis, lorsque la nouvelle se répandit, la répression (*al-inkār*) fut mis en place, le drogué (*al-masṭūl*) se retira dans la maison, des restrictions furent établies et les propriétés dépouillées. Ainsi, un de mes amis m'invita chez lui et il fit m'assoir au milieu de ses enfants et de sa famille. Il s'excusa de ne pas pouvoir mieux m'honorer et de me faire trouver dans des circonstances autant difficiles, car il ne pouvait pas satisfaire mon désir. Il dit : Je me

[38] Il s'agit du shaykh Ğamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan al-Ğazzār al-Miṣrī (603-679/1206-1281), voir *Éd.* 51:9 et note 2 pour les références bibliographiques.
[39] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, p. 106.

refuse de croire que le père du malheur [Satan] soit mort et qu'il soit un amas de débris. Reste avec nous, nous pleurerons sur lui, nous raconterons les vicissitudes et ferons son oraison funèbre".

Il suit un *qaṣīda* en rime *–ūs* qui déplore la fin violente d'une époque de tolérance et des plaisirs[40].

Vers la fin du 666/1268, après avoir aboli les tributs sur les *munkarāt*, Baybars ordonna de verser le contenu des jarres à vin et lança une sérieuse campagne contre la dépravation: il fût interdit aux prostituées (*al-nisā' al-ḫawāṭi'*, ailleurs simplement *al-ḫawāṭi'*) de pratiquer publiquement l'adultère, elles furent emprisonnées et obligées de contracter le mariage pendant que l'argent de leurs activités était confisqué et versé dans les caisses publiques. Les mêmes mesures furent encore réitérées en 667/1269, 669/1271 et 670/1272 lorsque les rues du Caire furent à nouveau inondées par le vin et ses producteurs menacés de mort[41]. La rigueur des ordres de Baybars n'épargnèrent personne: en 674/1276 il n'hésita pas à faire pendre aux pieds de la Citadelle le puissant eunuque Šuğāʿ al-Dīn ʿAnbar connu sous le nom de Ṣadr al-Bāz qui s'adonnait souvent au vin[42].

Selon Paulina B. Lewicka, la politique répressive mise en place par Baybars eut pour effet de faire passer pour la première fois dans la conscience collective égyptienne l'idée que boire du vin était vraiment une action déplorable et non plus une innocente habitude, héritage des époques antérieures à la conquête musulmane. Aussi, la référence au haschich dans le contexte de la condamnation du vin prouve qu'il n'y eut pas de différence à cette époque entre les deux substances, retenues responsables, au même titre que la prostitution, de la corruption générale des mœurs.

De cet avis était Ibn Taymiyya (m. 728/1328), qui mena une campagne contre le vin, le chanvre et la prostitution aussi bien que contre les chrétiens. En effet, en 713/1313 et puis encore en 720/1320, pendant le règne d'al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn (684-741/1285-1341), les documents historiques rapportent que plusieurs administrateurs tentèrent d'appliquer les fatwas d'Ibn Taymiyya[43]. Par exemple, en 724/1324

> Sayf al-Dīn qui gouvernait l'Égypte était un homme cruel et sanguinaire. Il fit verser le vin [dans les rues], brûler les plantations de chanvre (*al-ḥašīša*) et arrêter les hommes dissolus (*al-šuṭṭār*). Sous son règne, les conditions du Caire et de l'Égypte changèrent et cela parce qu'il fut un acolyte d'Ibn Taymiyya pendant son séjour en Égypte[44].

---

[40] Ibn Iyās, *Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr*, 12 vols, éd. Muḥammad Muṣṭafā, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1974, vol. 1/1, pp. 326-330. Cette longue composition poétique est aussi citée dans le témoin damascène de la *Rāḥa*, Ms [ظ], 80b. Pour tous cela voir aussi Ibn Dāniyāl, *Ṭayf al-ḫayyāl*: *ṯalāṯ bābāt min ḫayyāl al-ẓill*, éd. P. Kahle et D. Hopwood, Gibb Memorial Trust, Cambridge 1992, pp. 4-6 et L. Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam*, Brill, Leiden - Boston 2012, pp. 163-165. Voir aussi la traduction italienne de F. M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre di Ibn Dāniyāl*, traduction et étude, Thèse de doctorat de l'Università degli studi di Roma "La Sapienza", 1990, pp. 12-18. Pour la *qaṣīda* voir l'analyse très détaillé de L. Guo, Paradise Lost: Ibn Dāniyāls response to Baybars' campaign against vice in Cairo, dans Journal of the American Oriental Society 121, 2, 2001, pp. 219-235.

[41] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, 106 et P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, pp. 79-81.

[42] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, 106.

[43] *Ibidem*, p. 81; Id, *al-Sulūk*, vol. 2/1, p. 211.

[44] Ibn Kaṯīr, *al-Bidāyyat wa l-nihāyya*, 14 vols, Maktabat al-maʿārif, Bayrūt 1974-1979, vol. 14, p. 113.

En outre, pour promouvoir la moralité, il abolit toutes les célébrations et les fêtes relatives à la crue du Nil pendant lesquelles les gens se retrouvaient au *Miqyās* (Nilomètre) pour manger de la viande rôtie, des friandises ou des fruits[45].

Malgré les efforts d'al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn et de ses intendants, il semble que ses successeurs ne furent pas particulièrement stricts en matière de lutte contre *al-munkarāt*. Le premier sultan circassien al-Malik al-Ẓāhir Sayf al-Dīn Barqūq (m. 801/1399), par exemple, fut célèbre, entre autre, pour le banquet mémorable qu'il offrit en 800/1398. Il semble que pour célébrer la victoire à un tournoi de polo, sur la place aux pieds de la Citadelle (*taḥta al-qala'a*) il fit monter un pavillon pour accueillir ses émirs et leur offrit un somptueux banquet. À part la grande quantité de viande et friandise, des boissons licites (*mubāḥ*) et enivrantes (*muskar*) furent servies dans des coupes en poterie et le sultan s'amusa même à rivaliser avec ses émirs pour savoir qui aurait bu le plus. Une fois la fête pour la *ḫāṣṣa* terminée, le sultan et ses dignitaires rentraient à leurs résidences et alors la *ʿāmma* était invitée à entrer et à manger et boire ce qu'il restait. Ainsi, al-Maqrīzī commente :

> ce fut une journée marquée par l'abjection et la turpitude. Les enivrants étaient licites et les gens s'abandonnèrent autant à l'abomination et aux péchés qu'on n'en avait jamais vu de pareil. Les savants (*ahl al-maʿarifa*) avaient bien compris que la situation serait dégénérée et il fût ainsi. À partir de ce jour-là, les préceptes de Dieu s'affaiblirent dans toutes les régions d'Égypte et le sentiment de honte se fît rare[46].

Le fils d'al-Ẓāhir Barqūq, al-Nāṣir Farağ, qui gouverna entre 791/1389 et 815/1412, par contre, mena une campagne contre le vin et ses producteurs chrétiens. En 803/1401, il ordonna à deux reprises la destruction de plusieurs centaines de jarres à vin et la dispersion de leur contenu dans les rues ainsi que l'incendie des églises du faubourg cairote de Šubrā[47] et cela malgré le fait que tant al-Nāṣir Farağ que son successeur, al-Muʿyyad Šayḫ al-Maḥmūdī, (m. 824/1421), avaient autant aimé le vin que leur père, al-Ẓāhir Barqūq, n'avait pas manqué de les punir pour leurs conduites[48].

Al-Malik al-Ašraf Abu l-Naṣr Barsbāy qui gouverna l'Égypte entre 825/1422 et 842/1438, fut célèbre pour ses mesures draconiennes contre les propriétés des étrangers dans les terres qu'il administrait. En bon musulman, selon les affirmations d'Abū l-Maḥāsin Ibn Taġrībirdī (m. 874/1470)[49], il fut particulièrement intolérant en matière de conduites blâmables. Selon Ibn Iyās, en 832/1428 l'émir Qurqumās al-Šaʿbānī, grand chambellan du sultan, se chargea de

> disperser les enivrants, brûler le chanvre (*al-ḥašīš*), démolir les *ḫān*-s et les maisons de libertinage (*buyūt al-fisq*). Il fit détruire environs dix mille jarres, si bien qu'un lac de vin remplit la place Rum[ay]la. Ainsi quelqu'un chanta :

---

[45] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, 106.

[46] Al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 3/2, p. 902; Ibn Taġrībirdī et Ibn Iyās citent l'anecdote racontée dans le *Sulūk* d'al-Maqrīzī mais ajoutent aux boissons la consommation de *būza* et *šiš*; Ibn Taġrībirdī, *al-Nuğūm*, vol. 12, pp. 80-81; Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 1/2, pp. 501-502.

[47] *Ibidem*, vol. 1/2, pp. 594-595.

[48] Ibn Taġrībirdī, *al-Nuğūm*, vol. 14, p. 1 et 65; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption in Medieval Cairo, p. 83. Ibn Iyās cite l'opinion d'al-Maqrīzī selon lequel le sultan al-Muʿyyad Šayḫ al-Maḥmūdī aimait la musique et le chant et prenait du haschich en gouttes (*al-ḥašīš al-mustaqṭir*), Ibn Iyās, *Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr*, vol. 2, pp. 62.

[49] "Il ne prenait pas d'enivrants et n'aimait pas ceux qui le faisaient", Ibn Taġrībirdī, *al-Nuğūm*, vol. 15, pp. 108.

Ils ont dispersé le vin
sur le sol en long et large
Si seulement j'étais la terre pour [boire] tout cela
Ô, plût à Dieu que je sois comme la terre ![50]

De même, en 841/1437 le sultan ordonna à l'émir Asanbaġā al-Ṭiyyārī de prendre d'assaut plusieurs quartiers du Caire et de fouiller les maisons des juifs et des chrétiens et d'y détruire tous les objets relatifs aux enivrants qu'ils possédaient[51]. Puis il fit également détruire un dépôt d'environs dix mille jarres et il s'en prit aux prostituées (*banāt al-ḫaṭā'*) à qui fut interdit de pratiquer l'immoralité publiquement en les obligeant à se marier. Sur ce sujet quelqu'un composa un *dū-bayt* :

Dans le vin il n'y a que des avantages
tandis que pour le rapport sexuel (*al-nīk*) on dresse le Livre
Il n'est pas possible d'abandonner l'un ou recommencer l'autre
lorsque l'on coupe toute la vigne ou l'on castre[52].

La même ferveur religieuse anima al-Ẓāhir Ǧaqmaq qui tout au long de son règne, entre 842/1438 et 845/1453, selon Ibn Taġrībirdī, renouvela les prohibitions non seulement des enivrants, de l'adultère et de la pédérastie, mais aussi des instruments musicaux et, comme nous dit al-Badrī, du théâtre des ombres (*al-ḫayyāl*)[53]. Pourtant, en dépit de ces interdictions, les gens continuèrent en secret à se dédier aux plaisirs[54].

L'opinion sur al-Malik Sayf al-Dīn al-Ašraf Īnāl son successeur, qui régna entre 857/1453 et 865/1461, ne fit pas l'accord des historiens. En effet, si Ibn Taġrībirdī nous confie une image positive du sultan qui, tout en ayant un faible pour les adolescents, assura l'application de la loi islamique et ne s'abandonna jamais aux enivrants[55], Ibn Iyās, en revanche, dénonce sa conduite immorale : "il était entièrement absorbé par les plaisirs (*al-malāḏḏ*), aimait boire du vin et il avait une passion pour les imberbes (*al-milāḥ*)"[56]. Al-Badrī dans la *Rāḥa* rapporte l'histoire d'un certain al-Qaysūnī qui fut trouvé avec du haschich le vingt-cinq du mois de *Ramaḍān* 867/13 Juin 1463 près d'*al-ǧāmiʿ al-ǧadīd* à Damas. Il fut alors amené chez l'émir Bardabak, beau-fils du Malik Sayf al-Dīn al-Ašraf Īnāl qui à son tour l'amena chez l'émir Sayf al-Dīn Tanam Ibn ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd al-Razzāq (m. 868/1463)

---

[50] Déjà en 831/1427 le sultan avait durcit l'interdiction de consommer du vin et du haschich en versant le contenu des jarres à vin et en brulant l'herbe, Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 2, p. 119 et 122.
[51] Sur la situation des *ḏimmī*-s dans l'époque mamelouke voir P. B. Lewicka, Did Ibn al-Ḥājj Copy from Cato? Reconsidering Aspects of Inter-Communal Antagonism of the Mamluk Period, dans S. Conermann (éd), *Ubi sumus? Quo vedemus? Mamluk Studies - State of the Art*, V&R unipress, Bonn University Press, Goettingen 2013, pp. 231-260.
[52] Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 2, p. 184.
[53] *Éd*. 39:21-22
[54] Ibn Taġrībirdī, *al-Nuǧūm*, vol. 15, pp. 348-349.
[55] *Ibidem*, vol. 16, p. 159. L'attitude d'Ibn Taġrībirdī vis-à-vis de ces deux derniers regnants a été certainement influencée par sa fonction de mentor de la famille de Ǧaqmaq, voir sur cela I. Perho, Ibn Taġrībirdī's portrayal of the first Mamluk rulers, dans C. Conermann (éd), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 6, EB Verlag, Berlin 2013, p. 5.
[56] Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 2, p. 313; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 84.

qui lui fit avouer le nom de celui qui lui avait vendu l'herbe. Les deux furent battus puis furent promenés dans la ville sur deux chameaux et, enfin, bannis du pays[57].

Des derniers souverains mamelouks, les historiens n'ont retenu aucune campagne spécifique contre les *munkarāt,* à l'exception de deux édits émis par l'avant dernier sultan mamelouk d'Égypte al-Qānsawḥ al-Ġawrī (m. 922/1516). En 910/1504-5, le sultan ordonna de fouiller les maisons des chrétiens et détruire toutes leurs jarres à vin, bruler les endroits où on consommait du haschich et du *būza*, jusqu'à ce qu'il n'en reste plus rien. Cette situation rappela l'époque du règne d'al-Ašraf Šaʿbān Ibn Ḥusayn (m. 746/1345)[58], quand le *adīb* Ibrāhīm al-Miʿmār (m. 749/1348) avait écrit la *mawāliyyā* suivante :

> Qui est contre le vin le désapprouve seulement pour être odieux
> le métropolite n'interdit pas au prêtre de remplir la coupe
> Demande d'avaler du haschich et on en tire deux avantages
> profite de l'invitation du drogué et du soul[59]

En 919/1513 il interdit encore une fois la vente de vin (*nabīḏ*), chanvre, *būza* et bannit la prostitution[60]. Comme Paulina B. Lewicka l'a suggéré, il semble que ces prohibitions étaient imputables plus aux vagues de peste qui périodiquement ravageaient l'Égypte qu'à un véritable sentiment de dévotion religieuse[61].

Puis, en dépit de ces prescriptions, Ibn Iyās raconte une anecdote plaisante (*min al-nawādir al-laṭīfa*) survenue en 915/1509 et qui montre que les gens ne prenaient pas toujours au sérieux les prohibitions de leurs gouverneurs :

> la *Birkat al-Raṭlī* cette année-là avait été semé de *ḥašīš* et sur cela personne n'a jamais été d'accord. Celui qui sema le *ḥašīš* était un certain Kamāl al-Dīn Qūsān qui loua le terrain de la *Birkat al-Raṭlī.* Tous ceux qui y entraient se réjouissaient, surtout les plus invétérés parmi les consommateurs de chanvre. Les gens arrivaient en masse pour se promener et voir ces herbes et certain l'avait même choisi comme endroit de repos, tant qu'il fut au nombre des anecdotes merveilleuses. Sur cela un des poètes de l'époque composa :
>
> la Birkat al-Raṭlī en beauté s'élève [au-dessus du commun]
> il est devenu un paradis avec des pavillons
> Depuis qu'ils ont plantés autant de chanvre [*šadāniq*] dans la terre
> il pousse du *ḥašīš* à chaque souffle d'air[62]

Encore en 922/1516 le sultan Ṭūmān Bāy al-Ašraf, à la veille de la conquête ottomane de l'Égypte, publia un édit interdisant de vendre publiquement du vin, de la bière et du haschich sous peine d'être pendu, mais, comme Ibn Iyās releva, tous continuèrent à se comporter comme dans le

---

[57] *Éd*. 62:15-20.
[58] Al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 3/2, p. 713.
[59] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, vol. 4, pp. 76-77.
[60] *Ibidem*, pp. 303-304.
[61] P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, pp. 84-85. Pour une analyse des retombés démographique des épidémies de peste voir S. Borsch, Plague depopulation and irrigation decay in Medieval Egypt, dans The Medieval Globe, 1, 2014, pp. 125-156.
[62] Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, vol. 4, p. 156 ; B. Martel-Thoumian, Plaisirs illicites et châtiments dans les sources mameloukes, dans Annales Islamologiques 39, 2005, p. 311 puis dans Eadem, *Délinquance et ordre social. L'État mamelouke syro-égyptien face au crime à la fin du IX*e*-XV*e *siècle*, Ausonius Éditions, Bordeaux 2012, p. 288. Pour le terme *šadāniq* qui est une variante de *šahdāniq* voir plus bas chapitre II p. 39.

passé sans tenir compte de cette nouvelle interdiction. D'autant plus que l'arrivée des Ottomans ne changea pas la situation, au contraire, Ibn Iyās exprime tout son aversion vis-à-vis des comportements déplorables de ces nouveaux gouverneurs qui se livraient à la boisson, au haschich et à la pédérastie[63]. De plus, une fois au Caire en *Muḥarram* 923/Janvier 1517, les ottomans dressèrent trois pavillons sur la place *Rumayla*, un pour les jarres à bière, l'autre pour les provisions de chanvre et dans le dernier ils réunirent des jeunes garçons, "comme était l'usage chez eux"[64].

Déjà le célèbre voyageur arabe Ibn Baṭṭūṭa né en 703/1304 et mort en 770/1368-9 ou en 779/1377 avait noté que les populations turques consommaient du haschich car ils ne le considéraient pas illicite et il raconte qu'un jour passant près de la mosquée du vendredi à Sinope (*Ṣanūb*), ville turque fortifiée sur la rive de la mer noire, il put apercevoir des gens qui, assis sur des bancs, mangeaient une herbe qu'il prenaient dans des petits sachets. À première vue le voyageur originaire de Tanger l'avait prise pour du henné mais après il comprit que c'était du haschich (*ḥašīš*)[65]. Ce récit témoigne aussi que le terme *ḥašīš* pour désigner cette drogue était communément utilisé au VIIIe/XIVe siècle tant que l'auteur ne trouve pas nécessaire de donner des informations supplémentaires à propos de cette herbe.

Quoi qu'il en soit, Bernadette Martel-Thoumian dans son étude sur les plaisirs illicites pendant le règne des derniers sultans mamelouks (872-923/1468-1517), dresse une analyse approfondie de certains cas de transgression relatifs à la boisson et à la sexualité. Des soixante-cinq délits recensés d'après l'étude des sources historiques, vingt-deux concernent les mœurs et quarante-huit les enivrants. Parmi ces derniers seulement trois affaires sont liées au haschich[66], les autres références au chanvre s'accompagnent de la consommation des boissons et de l'adultère. Ainsi, Ibn al-Ṣayrafī (m. 900/1495), comme al-Maqrīzī avant lui, par exemple, constate que ces trois, vin, haschich et fornication, étaient indistinctement pratiqués lors des festivités, comme l'ouverture des canaux après la crue du Nil. Dans ces occasions les rives du fleuve, ainsi que l'île *al-Rawḍa*, *al-Ğisr* et *al-Ğazīra* se remplissaient des gens qui, selon les historiens, se libéraient de toutes leurs inhibitions[67]. Cependant, comme Martel-Thoumian l'a justement souligné, la récurrence constante de descriptions similaires de ces célébrations laisserait penser plutôt au recourt à une image stéréotypée. En effet, déjà dans les textes d'al-Maqrīzī et d'Ibn Saʿīd al-Maġribī on trouvait la même représentation d'euphorie collective qui éclatait lors de ces moments de suspension ou altération de la normalité et des règles ordinaires où tous se livraient à l'immoralité et aux excès.

---

[63] Ibn Iyās, *Badāʼiʿ*, vol. 5, p. 124 ; B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, p. 288.
[64] *Ibidem*, p. 318; Ibn Iyās, *Badāʼiʿ*, vol. 5, p. 163.
[65] Ibn Baṭṭūṭa, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammā Tuḥfat al-naẓẓār fī ġarāʼib al-amṣār*, éd. Ṭalāl Ḥarb, Dār alkutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 1992, p. 332, voir aussi Ibn Baṭṭūṭa, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, traduit et annoté par H. A. R. Gibb, révisionné par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, 3 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1962, vol. 2, p. 467 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 63.
[66] B. Martel-Thoumian, Plaisirs illicites et châtiments, pp. 276-278.
[67] *Ibidem*, p. 286; Al-Ṣayrafī, *Inbāʼ al-haṣr bi-abnāʼ al-ʿaṣr*, éd. Ḥasan Ḥabšī, Dār al-Fikr al-ʿArabī, al-Qāhira 1970, p. 203.

En ce qui concerne le milieu social et la profession des consommateurs de chanvre, les édits analysés ne fournissent pas des renseignements précis sur le sujet. En vertu de l'intérêt moralisateur, ces prescriptions devaient assurer une application aussi large que possible. Cependant, on ne peut pas exclure qu'ils aient parfois véhiculé certains clichés : la *ʿāmma*, certes, cette multitude indistincte, souvent synonyme de populace qui lors des fêtes ne manquait pas de dévoiler toutes ses misères morales, al-Maqrīzī parle d'*arāḏil al-nās*[68], mais aussi le milieu des commerçants qui, tout comme le *bayt al-māl*, profitaient de l'ambiguïté juridique ainsi que de la faible tenue à long terme des prescriptions légales mises en place. Ainsi, en 885/1480 à Damas

> un tel qui transportait des boulettes de pâte faite de chanvre mélangé au miel, passa par la *zāwiya* du shaykh al-ʿAddās. Il fut abordé par le shaykh ʿAbd al-Qādir al-Naḥḥās de la communauté (*ǧamāʿa*) des *fuqarāʾ* et par un homme qui était avec lui. Les deux jetèrent par terre ce qu'il portait et le chassèrent et, comme Išhād a rapporté, il ne put plus vendre sa marchandise. Ainsi le commerçant se rendit à la Citadelle pour se plaindre. Ils envoyèrent alors vingt ou peut-être plus de trente policiers qui amenèrent ʿAbd al-Qādir à la Citadelle pour le mettre en prison[69].

Il semble que la punition fut particulièrement sévère pour le shaykh ʿAbd al-Qādir al-Naḥḥās qui sera libéré seulement après la mobilisation d'une dizaine de personnages illustres.

Cette anecdote mentionne des religieux qui, si d'une part étaient souvent indiqués comme consommateurs habituels de chanvre, selon un stéréotype qui remontait à la légende de la découverte des effets enivrants du haschich par les shaykhs Ḥaydar et Qalandar, d'autre part ils étaient directement impliqués dans la campagne contre cette pratique[70]. Parfois dans leur souci de moralité, les shaykhs engageaient une lutte contre le système politique accusé d'être trop tiède ou même d'encourager les actes illicites. C'est pour cela qu'en 890/1485 des religieux protestèrent devant le *nāʾib* Qaǧmās contre l'arrestation du shaykh ʿAbd al-Qādir al-Kaylānī qui n'avait fait rien d'autre que brûler du haschich pendant sa campagne contre *al-munkar*. La pression des *šurafāʾ* fut telle que le *nāʾib* fut obligé de punir du *ḥadd* celui qui avait fait enfermer le shaykh[71]. En outre, si l'autorité centrale imposait des taxes sur le haschich cela voulait dire qu'il existait, comme pour le vin et la prostitution, un véritable système économique qui employait un certain nombre d'agents et d'intermédiaires chargés de s'occuper de la production, de la transformation et de la vente d'un produit finale assez élaboré. Ainsi, l'anecdote rapportée dans la *Mufākaha* d'Ibn Ṭūlūn (m. 953/1546) pourrait confirmer l'existence d'une catégorie de commerçants, les vendeurs de *maʿǧūn*, électuaires à base de haschich et miel, dont le protagoniste du récit faisait partie et dont les affaires étaient protégés

[68] Al-Maqrīzī, *Kitāb al-mawāʿiẓ wa l-iʿtibār bi-ḏikr al-Ḫiṭaṭ wa l-āṯār*, vol. 2, p. 128.

[69] Ibn Ṭūlūn, *Mufākahat al-ḫillān fī ḥawādiṯ al-zamān*, 2 vols, éd. Muḥammad Muṣṭafā, al-Muʾassasa al-Miṣriyya al-ʿāmma, al-Qāhira 1962, vol. 1, pp. 8-9, B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, pp. 297-298 et C. F. Petry, *The criminal underworld in a Medieval Islamic Society*, The Middle East Documentation Center, Chicago 2012, p. 134.

[70] Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, pp. 297-298. Pour la légende de la découverte des effets enivrants de cette plante voir *Éd*. 6:9-9:13 et le célèbre paragraphe *ḥašīš al-fuqarāʾ* d'al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, pp. 126-127.

[71] B. Martel-Thoumian, Plaisirs illicites et châtiments, p. 303 et A. Elbendary, Between Riots and Negotiations: Urban Protest in Late Medieval Egypt and Syria, dans S. Conermann (éd.), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 3, EB Verlag, Berlin 2012, pp. 28-29.

et garantis par l'autorité politique, au même titre que les autres commerces. Nous avons déjà évoqué l'histoire rapportée dans la *Rāḥa* du persan al-Šarīf qui en 869/1464-5 monta une tente devant la Citadelle de Damas pour vendre des herbes diverses (*anwāʿan min al-aʿšāb*). La notoriété de ses herbes et des ses pâtisseries fut telle qu'il fut prier de se rendre en Égypte où, au début du 870/1465, il ouvrit une boutique à *Bayna al-Qaṣrayn* au Caire. Son activité jouit d'un grand succès tant que tous, hommes, femmes et mêmes enfants, avaient dans la poche des pâtisseries d'al-Šarīf (*ḥalāwat al-Šarīf*) et "ainsi, il remplit toutes les contrés du pays [des ses commerces] tant que des livres et des chansons furent composés sur lui et sur elle [l'herbe] et sa popularité arriva jusqu'aux plus hauts degrés de la société"[72].

André Raymond dans son étude sur les commerçants au XVIIIe siècle, citant le célèbre *Essai sur les mœurs* de Gaspard de Chabrol de Volvic (1773-1843), contenu dans sa *Description de l'Égypte* de 1822, mentionne l'existence d'une véritable corporation de "vendeurs de balles de miel mêlées avec du haschich qui sont au Caire et à Boulak", en d'autres termes des *maʿǧūn*-s. Il semble que ces drogues étaient vendues dans les cafés et, d'après l'officier français, utilisées non seulement par ce qu'il définit le "bas peuple", autrement dit les ouvriers, mais aussi par une large majorité d'artisans de l'époque, tant en public que dans l'intimité domestique[73]. Cela serait une ultérieure preuve, suggérée par Ralph Hattox, de la relation existante entre la consommation de drogue, à faire fondre dans la tasse, par exemple, et la fréquentation des cafés[74]. Cependant, continue le chercheur, l'établissement et la diffusion de ces lieux au Moyen Orient ne seraient pas attestés avant le début du XVIe siècle[75], par conséquent une étude spécifique sur la consommation de chanvre dans les cafés dépasserait les limites chronologiques de notre recherche. D'autant plus que dans la *Rāḥa* une telle association et surtout la référence à ces endroits n'est jamais présentée. Il faudrait, néanmoins, noter que pendant toute l'époque ottomane et puis sous l'autorité française les taxes sur les divertissements ainsi que sur les "métiers déconsidérés" continueront à apporter des grands bénéfices aux caisses de l'État[76].

---

[72] *Éd*. 59:21-22.

[73] "Le bas people, remarque encore Chabrol, s'enivre avec ces drogues, quoique la religion le défende. Les deux tiers des artisans sont dans ce cas: il en est presque de même pour les autres classes des habitants, à cela près qu'ils s'enivrent dans leurs maisons", A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, 2 vols, Institut Français de Damas, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1973, vol. 2, p. 387.

[74] R. S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, Seattle & London 1985, pp. 110-111.

[75] *Ibidem*, pp. 72-91.

[76] "La *ḫurda* comprenait d'abord le droit de réglementer et de taxer diverses activités de divertissement qui en avaient formé le noyau original: danseurs et danseuses, charmeurs de serpents, montreurs de singes et autres animaux, batteurs de tambour, jongleurs, acrobates, marchands de haschich, etc. [...] ; en exploitant fiscalement les métiers déconsidérés, tout en se conformant occasionnellement aux seconds, en prenant contre les mauvais lieux des mesures apparemment peu efficaces puisque périodiquement renouvelées. Les eaux-de-vie et les boissons fermentées ne se fabriquaient que dans les maisons des chrétiens et des juifs. La Trésorerie ne pouvait pas lever des taxes sur une activité aussi illicite. Mais au cours du XVIII^e siècle les Janissaires qui s'étaient assuré le contrôle de la confection et du débit de l'ʿ*araq* en firent une ferme qui était exploitée à leur profit par des *multazim* chrétiens et juifs : J. S. Shaw estime qu'elle leur rapportait en moyenne 3.500.000 paras par an, ce qui est confirmé par les chiffres que l'on peut tirer des documents de l'Expédition, ce privilège ayant alors été affermé par les Français pour 240.000 médins par mois, soit 2.880.000 paras par an. A cette ferme des droits sur

Quant aux lieux où le haschich était vendu et consommé, les sources ne sont pas très claires. Contrairement au vin, c'était surtout dans des endroits en plein air comme les jardins[77] que les chroniqueurs situaient les mangeurs de haschich. Ici, l'aménité et le calme garantissaient une certaine discrétion et protection pour la vente et la consommation de la drogue en toute tranquillité[78]. Sans compter le fait que le *ḥašīš* signifie avant tout herbe sèche et qu'il était aussi appelé *al-ḫaḍrā'*, la verte, ce qui permettait aux poètes d'exploiter le *ǧinās* entre la signification spécifiques et celle courantes de ces deux termes. En cela, la *Ǧunayna* (littéralement le petit jardin) dans la *Birkat al-Raṭlā* était particulièrement célèbre. Ce dernier endroit, qu'Ibn Iyās définit *min aḥsan muftaraǧāt Miṣr* et auquel il consacre une brève section dans ses chroniques, avait été chanté, entre autre, par Šihāb al-Manṣūrī :

Combien de gens se donne au haschich dans ce jardin
personne ne s'abstient ni souffle la trompette
La verte lui offre tous ses effets
oreilles sourdes et yeux aveugles[79]

Le témoin parisien de la *Rāḥa* ajoute que dans cet endroit qui se trouvait près de *Bāb al-Šaʿria* au Caire, l'on pouvait voir des épaves jetées par terre comme des patients d'un asile (*ka-ḍuʿafā' al-bīmāristān*)[80].

Contrairement aux boissons enivrantes telles que le vin et la bière qui, dans le contexte égyptien, étaient produits et probablement consommés dans des *buyūt*, (*buyūt al-ḫamr* et *buyūt al-mizr*) ou vendues dans des *qāʿāt al-ḫammārīn* ou encore dans des *ḥawānīṭ*, simples boutiques[81] – endroits périodiquement condamnés à être détruits par les édits officiels –, la référence à ce genre de locaux est très rare au sujet du chanvre[82]. Al-Maqrīzī évoque un moulin pour moudre le haschich (*ṭāḥūn li-ṭaḥn al-ḥašīš*) construit dans le faubourg d'*al-Maḥmūdiyya* autour du 590/1194, pendant le

---

le vin et l'*ʿaraq* de dattes et de raisin sec (*muqāṭaʿa rusūm ḫamr wa ʿraqī bimā fīhā … al-balaḥ wa l-zabīb*) qui est inscrite dans la liste des *aqlām* de 1219, s'ajoutait ce que, au temps de l'occupation française, on appelait le « droit du chameau » qui portait sur l'eau-de-vie faite avec du haschich ainsi qu'avec de la graine de chanvre et de lin : en 1799 le droit du chameau avait été affermé pour 43.200 livres soit 1.209.600 pars », A. Raymond, *Artisans et commerçants*, p. 607 et 648-649.

[77] Franz Rosenthal suggère que le surnom *kāfūrī* donné à la substance ferait référence au *Bustān Kāfūrī* plutôt qu'à un mélange avec du camphre ; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 25. Au sujet des jardins du Caire voir aussi D. Behrens-Abouseif, Gardens in Islamic Egypt, dans Der Islam 69, 2, 1992, pp. 302-312. Le témoin parisien de la *Rāḥa* citant les *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī évoque ce jardin dans lequel il était également cultivé du haschich, voir *Éd*. 13:1-2.

[78] B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, p. 50.

[79] Pour la *Ǧunayna* voir aussi l'histoire *Éd*. 37:5-38:13. Quant au *Birkat al-Raṭlā* voir *Rāḥa*, Ms [ط], 72a et Ms [ب], 18a; Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 1/1, p. 61 et p. 60. Ailleurs dans la *Rāḥa* on évoque une *marǧat ḫaḍrā'* (*Éd*. 25:3), une *marǧat Dimašq* (*Éd*. 33:18), un *Wādī al-rabwa* (*Éd*. 30:24) ou tout simplement *al-Rabwa* (*Éd*. 31:1).

[80] *Rāḥa*, Ms [ب], 18a, F. Rosenthal, *The Herb*, 95-96 et M. Dols, *Majnun: the Madman in the Medieval Islamic World*, Clarendon Press, Oxford 1992, 107. Selon al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol 1, 383 le Birkat al-Raṭlā se trouvait dans le domaine dénommé Ṭabbāla.

[81] B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, pp. 49-53 ; P. B. Lewicka, Restaurants, Inns and Taverns That Never Were: Some Reflections on Public Consumption in Medieval Cairo, dans Journal of the Economic and Social History of the Orient, 48, 1, 2005, pp. 71-73;

[82] La formule « *buyūt al-ḥašīš wa-buyūt al-ḫammāra wa-buyūt al-būza* » a été relevée une seule fois dans les textes dépouillés. Voir Ibn Iyās, *Badā'iʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr*, vol. 5, p. 305. Dans la *Rāḥa* al-Badrī mentionne un *bayt l-ḥašīš* une seule fois en *Éd*. 29:15.

règne d'al-Malik al-ʿAzīz ʿUṯmān[83], tandis qu'Ibn Iyās situe un autre *ṭāḥūn al-ḥašīš* dans la *ḥārat al-Maṣāda*[84]. Ainsi, en général, les historiens ne spécifient pas et préfèrent parler de *amākin al-ḥašīš*, qui étaient régulièrement détruits et les champs brûlés (*ḥaraqa*)[85], tandis que les vignes étaient rarement données aux flammes, on préférait la dispersion du liquide fermenté en le jetant par terre (*arāqa*) et la destruction des instruments et des outils impliqués dans la production, le stockage et la consommation du vin (pots, jarres, coupes, etc.). Cependant, bien que la consommation de haschich, inversement au *nabīḏ*, n'avait pas été associée à un endroit spécifique – à part les jardins et les rives du Nil –, on ne peut pas exclure la possibilité que le haschich était consommé dans d'autres lieux peu recommandables. Al-Maqrīzī, par exemple, évoque plusieurs fois des édits visant la fermeture de certains *buyūt al-fawāḥiš*, des *ḫānāt* où les gens s'adonnaient à la prostitution, à la pédérastie et surtout à l'alcool ou à la prohibition, des *ḥānāt* ou *ḫammārāt*, cabarets de marchand de vin[86]. Si l'on croit à la description qu'en donne l'auteur des *Ḫiṭaṭ*, la *Ḫizānat al-Bunūd*, par exemple, était devenue un endroit de dépravation après que, en 709/1310, le sultan al-Malik al-Nāṣir Muḥammad Ibn Qalāwūn fit installer des prisonniers chrétiens de Syrie et d'Arménie dans ce grand bâtiment situé entre *Qaṣr al-Šawq* et *Bāb al-ʿĪd*. On y vendait et buvait du vin, on mangeait de la viande de porc et on s'adonnait publiquement au commerce charnel (*al-taẓāhur bi al-zinā wa-l-liyāṭ*), mais le sultan, parfaitement au courant des turpitudes pratiquées, faisait semblant de ne pas voir (*al-sulṭān yataġāfalu ʻan ḏalika*)[87]. Ce fut seulement en 744/1343 que le préfet du Caire avec ses milices ainsi que plusieurs citoyens détruisirent la *Ḫizānat al-Bunūd*, et, d'après al-Maqrīzī, ce jour fut aussi important et célèbre que le jour de la prise de Tripoli ou de Saint Jean d'Acre[88]. Ainsi, sur la base de cette anecdote et d'autres récits similaires, Paulina B. Lewicka suggère que

> all these events are perfect illustration of how wine was involved in the inter-communal tension of the time, and how it turned into a convenient pretext, ready to be used for religious and politico-religious purposes. Or, in other words, how wine fueled – or was used to fuel – mutual hatred and bitterness[89].

Quoi qu'il en soit, il serait difficile et complètement dépourvu de preuves documentaires d'appliquer cette interprétation au sujet du haschich, car d'abord l'équation haschich et christianité ne trouve aucun fondement et puis parce que les sources ne font pas référence à la vente et/ou à la consommation de haschich par des chrétiens. De plus, lorsque l'herbe est mentionnée dans le contexte

---

[83] L'expression "*uqīmat ṭāḥūn li-ṭaḥn al-ḥašīš bi l-Maḥmūdiyya*" présente dans le *Sulūk* ne concorde pas avec le même extrait dans les *Ḫiṭaṭ*, où on lit "*uqīmat ṭāḥūn bi-ḥārat al-Maḥmūdiyya li-ṭaḥn ḥašīš al-mizr*", c'est-à-dire l'orge; voir plus haut note 13.

[84] Ibn Iyās, *Badāʼiʿ*, vol. 1, p. 251.

[85] *Ibidem*, p. 250, où il parle de « *buyūt al-mizāra wa-l-ḥānā wa-amākin al-ḥašīš* », et vol. 4, pp. 76-77.

[86] B. Martel-Thoumian, Plaisirs illicites et châtiments, pp. 290-291, voir aussi Lewicka pour la différence entre *ḥānāt* et *ḫammārāt* entre le contexte mésopotamien et celui égyptien, P. B. Lewicka, Restaurants, Inns and Taverns, pp. 78-80.

[87] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 1, 425. Voir la même description en Id, *al-Sulūk*, vol. 2/3, p. 641 ; P. B. Lewicka, Restaurants, Inns and Taverns, p. 77. Voir ausi sur cela C. F. Petry, *The criminal underworld*, p. 126.

[88] Al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 2/3, p. 641; P. B. Lewicka, Restaurants, Inns and Taverns, p. 78.

[89] P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 90. Toutefois, il faudrait peut-être nuancer cette thèse, rappelant aussi que du moins sur le plan littéraire, par exemple, le vin a été un objet de rapprochement sinon d'influence réciproque entre les communautés musulmanes, chrétiennes et juives.

d'une mobilisation populaire directe à consigner aux policiers les vendeurs de vin et de haschich, comme dans une anecdote évoquée par al-Maqrīzī dans le *Sulūk*, cela ne concerne pas des questions confessionnelles[90].

Nous avons déjà évoqué comment des événements calamiteux tels que la peste, le retard de la crue du Nil ou la famine pouvaient entrainer une recrudescence des mesures contre les conduites déplorables car elles étaient perçues comme des punitions divines qui sanctionnaient les musulmans. Cette dynamique avait été signalée par Ibn Iyās. Selon l'historien en 839/1436, pendant le règne de Barsbāy :

> lorsque le gens criaient alarmé pour la diminution de l'eau [du Nil] de seize doigts, étaient terrifiés par la pénurie des denrées. Ainsi le gouverneur détruisit les jarres à vin, interdit le haschich et prohiba aux prostituées de pratiquer l'immoralité[91].

En 897/1492, commentant une reprise des activités illicites le même historien écrit: "dans la période où la peste avait été loin de l'Égypte, il y a eu une augmentation de l'adultère, de l'homosexualité, de l'ébriété et de l'usure"[92]. La même constatation est répétée en relation au retard de la crue du Nil de 925/1519. À cette occasion, les ottomans abolirent *al-muḥarramāt*, tel que le vin, le haschich, la *būza* et les maisons de plaisirs mais, quand les eaux du fleuve montèrent, tout redevint comme il était auparavant (*rağaʿa kullu šay'in ʿalā ḥālihi*), car selon Ibn Iyās c'étaient les ottomans eux-mêmes qui contrôlaient directement le commerce de la *būza* et de la prostitution[93].

Dans le témoin damascène de la *Rāḥa*, enfin, nous trouvons en guise de conclusion du traité un poème pieux, conçu comme une sorte d'article de fois (*ʿaqīda*), écrit par al-Badrī à l'occasion de la peste du 872/1467-8 et qui, dans les intentions de son auteur, devait être brodé dans son linceul lors de sa mort[94]. Ailleurs, dans la *Rāḥa*, la référence au *ṭāʿūn* ou au *wabā'* est décidemment moins sérieuse comme dans ce fragment d'Ibrāhīm al-Miʿmār à propos du *ṭāʿūn*:

> J'ai dit a qui est occupé par le haschich
> Malheur à toi, cela ne sert à rien
> Les gens sont morts quand la peste (*kubba*) s'est manifestée
> Il répondit: "Certainement je vis pour une brochette de viande (*kubba*)"[95]

et al-Maḥyawī al-Dimāṣī (environs 842-?/1438-?):

> Ils ont dit: laisse le vin car la peste (*al-wabā'*) s'est déjà propagée

---

[90] "Des gens l'amenèrent [l'émir Āl al-Malik] là où on vendait le vin et le haschich. Il interpela [les vendeurs] et les fit battre avec des bâtons dans la maison du *nā'ib*. Puis il les condamna à la promenade infamante (*šahharahum*). Ainsi les gens renoncèrent à tout cela et il continua à abolir cet habitude jusqu'à ce que les maisons où on buvait du vin cessèrent leur activité", al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 2/3, p. 667; P. B. Lewicka, Alcohol and its Consumption, p. 88 et note 115. Quant aux désordre provoqués par des tensions confessionnelles voir A. Elbendary, *Between Riots and Negotiations*, pp. 30-34 et T. El-Leithy, Soufis, Copts and the Politics of Piety: Moral Regulation in the Fourteenth-Century Upper Egypt, dans R. McGregor et A. Sabra (éds), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Cahiers des Annales Islamologiques 27, 2006, pp. 79-103 avec référence à la Haute Égypte.

[91] Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 2, p. 163.

[92] *Ibidem*, vol. 3, p. 287; B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, p. 288.

[93] Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 5, pp. 304-305.

[94] *Éd*. 73:18-74:19.

[95] *Rāḥa*, Ms [ظ], 71a et *Rāḥa*, Ms [ب], 32a.

boire du vin fait mal
si cela arrive, [abandonne] le haschich en premier
j'ai répondu: "je ne m'éloignerai[96] jamais du vin
Combien de boulettes m'ont été offertes publiquement (*ğahāran*)
et je les ai refusées[97], mais après en privé (*fī l-warā*) je les ai prises"[98]

[96] Le manuscrit damascène donne erronément: *lā ʿadala* en fin de vers qui demanderai en revanche un *tā' maftūḥ* qui est la *qāfiyya* du poème. L'exemplaire parisien, en revanche, donne la leçon correcte: *lā ʿadiltu*.
[97] Le manuscrit parisien a une leçon erronée: *wa-rafaṣtuhā*, tandis que l'exemplaire damascène donne à notre avis la leçon correcte: *rafaḍtuhā*.
[98] *Rāḥa*, Ms [ظ], 71b et *Rāḥa*, Ms [ب], 32a. Sur cet auteur voir Al-Saḫāwī, *Al-Ḍaw' al-lāmiʿ li-ahl al-qarn al-tāsiʿ*, 12 tomes en 6 vols, Manšawarāt dār maktabat al-ḥayyā, Bayrūt 1998, vol 4, p. 264-5.

CHAPITRE II
LE HASCHICH DANS LA TRADITION MÉDICALE ARABE

II.1. La médecine arabe classique : définition et élaboration d'une tradition

Comme pour la médecine en général, les connaissances sur les propriétés thérapeutiques du haschich en Islam remontent essentiellement aux anciens traités médicaux et pharmacologiques gréco-hellénistiques et puis byzantins, directement traduits en arabe à partir du IIIe/IXe siècle ou par la médiation du syriaque. Cependant l'influence persane et indienne sera longtemps évidente surtout dans la nomenclature de certaines herbes ou électuaires, si bien que la médecine et la pharmacopée islamique médiévale peuvent être considérées comme une synthèse de ces deux grandes traditions[1]. Les scientifiques arabo-musulmans, se trouvant face à une formidable variété de noms de drogues, maladies et remèdes dans des langues différentes, avaient l'habitude de commencer chaque article par l'énumération et l'identification des synonymes en usage. Ainsi, comme la plus part des herbes médicinales, le haschich sera connu aussi bien par son nom d'origine grecque (*κάνναβις* - *qinnab*) que par son appellation persane (*šahdāniğ* ou *šahdāniq*) et indienne (*banğ*). Pourtant, le terme *qinnab*, probablement un calque du grec *κάνναβις*, - selon Levey l'on trouve la forme *qunnabu* ou *qunubu* déjà à la fin du VIIIe ou au début du VIIe siècle av. J.-C. dans les inscriptions assyriennes de Sargonides[2] -, rentrera dans la langue arabe plus tard que son équivalent persan, *šahdānağ*, et indien, *banğ* (*bhaṇgā* en sanscrite), à son tour arrivé dans la langue arabe par la médiation de la variante persane *bang/bank*. Toutefois, bien que la paire *qinnab*/*šahdānağ*, à qui plus tard s'associera le terme plus proprement arabe *ḥašīš*, allait avoir plus de succès auprès des botanistes et des médecins médiévaux que le mot *banğ* qui, quant à lui, continuera à indiquer la jusquiame et plus tard sera même utilisé comme synonyme de *saykarān* (ciguë), l'origine indienne de cette plante ne sera pas oubliée par les savants arabes qui ne manqueront pas d'en indiquer explicitement la provenance orientale. En effet, tant al-Badrī qu'al-Maqrīzī concorderont sur le fait que les effets enivrants de cette drogue avaient été

[1] Sur la médecine arabe classique voir entre autre les études générales de M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1978, M. Dols, *Medieval Islamic Medicine. Ibn Riḍwān's Treatise "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt"*, University of California Press, Berkeley 1984, surtout l'essai introductif, pp. 1-53 et P. Pormann et E. Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, The American University in Cairo Press, Cairo 2007.

[2] M. Levey, ḤASHĪSH, dans *EI²*, vol. 3, p. 266. Sur l'utilisation du haschich dans le contexte de la médecine arabe classique voir aussi S. Harmarneh, Pharmacy in Medieval Islam and the History of Drug Addiction, *Medical History* 16, 1972, pp. 226-237 et I. Lozano Cámara, Terminología científica árabe del cáñamo (SS. VII-XVIII), dans C. Álvarez de Morales (éd), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus - Textos y Estudios*, 4, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Escuela de Estudios Árabes, Grenada 1996, pp147-164; Id, El uso terapéutico del *Cannabis sativa* L. en la medicina árabe, *Asclepio* 49, 2, 1997, pp. 199-208.

découverts pour la première fois en Inde par un certain *Bīr Ranṭan* ou *Bīr Raṭn*, originaire de *Bankāla*, d'où l'étymologie du nom *bank/banğ* attribué à cette herbe[3].

Plus que les propriétés curatives, au départ on mentionne surtout les dangers de cette drogue tant que les premières allusions au *banğ* (*Hyoscyamus niger* L.) sont contenues dans des traités de toxicologie. Une des plus anciennes références remonte au *Kitāb al-sumūm wa-dafʿ maḍārrihā* d'Abū Mūsā Ğābir Ibn Ḥayyān, un alchimiste qui a vécu entre le Ier et le IIe/VIIe et le VIIIe siècle et qui était contemporain des premiers califes abbasides. L'auteur affirme qu'il existe deux espèces mortelles de *banğ* une noire et une blanche, la première tue immédiatement après ingestion, la deuxième est fatale seulement après avoir été bien rôtie ou mélangée à d'autres poisons. Dans les deux cas l'auteur souligne l'effet enivrant et narcotique: "qui en absorbe peut expérimenter une ivresse surprenante (*sukr ʿağīb*) telle que si on lui coupait les membres [du corps], il ne sentirait pas la douleur", sa gorge, sa bouche et sa langue se gonfleraient et ses yeux deviendraient rouges[4]. Pourtant, à en moment Ğābir semble confondre le *banğ* avec l'opium quand il affirme que ce dernier est l'extrait d'une qualité de jusquiame noire (*al-afyūm ğins wāḥid wa-huwa ʿuṣār al-banğ al-aswad*)[5]. Puis, il reconnaît qu'il y a une affinité dans les propriétés (*al-ḫawāṣṣ*) et les effets du *banğ*, de l'opium, du pavot (*ḫašḫāš*) et de la laitue sauvage (*ḫass barrī* en arabe, d'après Linné: *Lactuca virosa* L.) qui sont froids et secs (*bārid yābis*), soporifiques (*ğālibat al-nawm*) et mortels. Or, bien que l'opium en tant que jus de la jusquiame soit suffisant à lui seul pour provoquer une mort rapide, le *banğ*, qui est froid au début du quatrième degré, peut être, lui aussi, très dangereux et entraîner la folie voire la mort. Enfin, dans le chapitre consacré aux narcotiques, aux soporifiques et aux somnifères licites (*al-muḫaddirāt wa-l-musbitāt wa-l-munawwimāt wa-ilā* [*mā*] *yusammā al-masmuḥa*), l'auteur présente la recette d'une poudre composée de *ğawz māṯal*, mandragore (*yabrūḥ*), jusquiame (*banğ*), écorces de pavot (*qušūr al-ḫašḫāš*) et de laitue (*ḫass*) qui, une fois brulée sur le feu, dégage une fumée capable d'endormir un homme pendant trois jours voire entrainer sa mort[6]. Dans ces passages, Ğābir montre qu'il a bien assimilé dans

---

[3] *Éd*. 11:14-12:2 et al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 127. Voir aussi sur cela I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 44 et 59. Christiane Tortel, dans sa monographie *L'ascète et le bouffon*, croit voir dans la transcription *Biraztan* faite par Silvestre de Sacy à partir des *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī, une adaptation de la forme persane *Pîr-i Zuttân*, "Maître des Zutt", "Le *Zutt* ou *Jatt* sont les Indiens du Sind déportés en Irak au VIII[e] siècle par les Omeyyades", C. Tortel, *L'ascète et le bouffon*. *Qalandars, vrais et faux renonçants en Islam*, Actes Sud, Paris 2009, p. 40. Dans la *Rāḥa*, *al-Zuṭṭ* auraient donné le nom *raḍwā'* au haschich (*Éd.* 14:9-10).

[4] A. Siggel, *Das Buch der Gifte des Ğābir Ibn Ḥayyān*. Arabischer Text in faksimile (HS. Ṭaymūr, Ṭibb 393, Kairo), édition et traduction, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1958, fol. 97a. Sur la figure historique et l'oeuvre de Ğābir Ibn Ḥayyān voir aussi P. Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1986.

[5] A. Siggel, *Das Buch*, fol. 47a et p. 57 note 2. Sur les utilisations thérapeutiques de l'opium dans la médecine islamique classique voir l'étude de S. Tibi, *The Medical Use of Opium in Ninth-Century Baghdad*, Brill, Leiden 2006.

[6] A. Siggel, *Das Buch*, fols 47a-b, 97a-b et 131b-132a. Le *ğawz māṯal* est la *Datura methel* (L.), une noix d'une plante indienne, R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 233. Prospero Alpini dans sa description des plantes de l'Égypte écrit: "Solanum sonniferum [*Withania somnifera* L.] in Alezandriae ruderibus copiosissime prouenit erescit ut magnus frutex appareat ... huius plantae cortex non secusquam nux methel [*Datura methel* L.] semes stramonij femina apud plures malos nomines ut aliquid mali faciant clam dum dormiunt", P. Alpini, *Le piante dell'Egitto.*

son système la leçon de Galien (m. 216) à propos des quatre qualités primaires (humide, sec, froid et chaud) inhérentes à toutes les substances selon une échelle qui va du premier (faible) au quatrième (fort) degré, d'après la loi naturelle (*al-qānūn al-ṭabī῾ī*) et l'étiologie humorale de dérivation grecque.

Si l'œuvre de Ǧābir Ibn Ḥayyān est donc principalement influencée par la médecine grecque et dans une moindre mesure par des sources persanes et indiennes, en revanche le *Kitāb al-sumūm* d'Ibn Waḥšīya, de la deuxième moitié du IIIe/IXe siècle, cite explicitement ses sources "orientales", avant tout syriaques puis persanes et indiennes, alors qu'aucun auteur grec n'est directement mentionné dans ce traité[7]. Dans la section consacrée aux poisons qui ont une odeur létale, Ibn Waḥšīya cite l'herbe connue comme *šartāṯā* dans la langue des nabatéens, qui pousse normalement dans des endroits secs et dont les feuilles ressemblent à celles des câpres, ainsi que son odeur. Un détail intéressant de la description que l'auteur fait de cette plante et que l'on retrouvera dans la légende de la découverte du chanvre par le shaykh Ḥaydar rapportée par al-Maqrīzī et al-Badrī[8], est qu'elle donne l'impression d'être toujours en mouvement, même s'il n'y a pas de vent soufflant entre ses feuilles. Ensuite Ibn Waḥšīya note que la plante et son jus n'ont aucun effet tous seuls, tandis qu'ils deviennent mortels s'ils sont mélangés à d'autres huiles ou plantes aromatiques. Après en avoir respiré les émanations, une personne d'abord sent une brûlure dans le nez, les yeux et tout le visage, puis il perd plusieurs fois connaissance jusqu'à ce que mort s'en suive après une agonie d'environ deux jours, car pour cela il n'y a aucun remède[9]. Certes, on ne peut pas affirmer avec certitude que l'herbe que l'auteur nous décrit soit exactement ce que ailleurs il nommera *qinnab* et *šahdānaǧ*, néanmoins la correspondance de ce détail à propos du mouvement de la plante en absence de vent rend douteux que cette analogie relève d'une simple coïncidence. Quoi qu'il en soit, contrairement à la description des effets de la jusquiame (*banǧ*), dont la dose létale est de deux *miṯqāl*-s et provoque un bouleversement mental, délire, léthargie et froideur des membres qui peuvent être efficacement neutralisés en stimulant rapidement le vomissement chez le patient qui en a mangé ou en a bu[10], les effets du *šartāṯā*, quant à lui, ainsi que la façon de l'absorber ne rassemblent pas à ceux qui seront rapportés par la suite. Probablement, cette utilisation externe par inhalation remonterait à une époque archaïque quand, si on croit l'historien grec Hérodote (450 av. J.-C.), les Scythes jetaient des grains de cannabis sur des pierres ardentes et en inhalaient les vapeurs jusqu'à s'intoxiquer à des fins récréatives[11].

Quoi qu'il en soit, Ibn Waḥšiyya est surtout connu pour le *Kitāb al-Filāḥa al-Nabaṭiyya* qui est la traduction arabe d'un texte originalement écrit en syriaque et qu'Ibn Waḥšiyya aurait dicté entre

---

Il Balsamo, Elsa M. Cappelletti et Giuseppe Ongaro (éds), Centro Studi Prospero Alpini, AntiliA, Treviso 2009, p. 51b.

[7] M. Levey, Medieval Arabic Toxicology. The *Book on Poisons* of Ibn Waḥshīya and its relation to early Indian and Greek texts, The American Philosophical Society, 1966, pp. 13-15.

[8] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭāṭ*, vol. 2, p. 127; *Éd*. 6:10-11 et 7:9-8:1.

[9] M. Levey, Medieval Arabic Toxicology, p. 43.

[10] *Ibidem*, pp. 89-90.

[11] Hérodote, *Histoires (livre IV), Melpomène*, texte établi et traduit par P. E. Legrand, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris 1985, pp. 73-74; M. Levey, ḤASHĪSH, dans *EI*[2], vol. 3, p. 266.

291/903-4 et 318/930-1 à son disciple ou secrétaire al-Zayyāt[12]. D'après cet ouvrage, le *ṯūnīġā* qui est une plante qui s'élève sur une tige creuse et de couleur blanche, présente à son sommet des graines rondes que les persans appellent *šahdānağ* et qui, pour Ibn Waḥšiyya, correspondent à ceux du *qinnab*. De ses graines, une fois dépouillées de leurs écorces, on tire un lait ou un huile que l'on utilise comme combustible pour des lampes. Pendant les mois de *Kānūn al-awwal* et *Kānūn al-ṯānī* (Décembre et Janvier) une pâte faite de *qinnab* est utilisée pour confectionner une pâtisserie appelée *nāṭif*. Cependant, cette plante ayant une nature essentiellement chaude, peut causer fièvre et maux de tête. Elle doit être semée dans des sols très humides entre le vingt *Šubāṭ* (Février) et le vingt-quatre *Āḏār* (Mars). Originaire de l'Inde, cette plante avait été transplantée en terre de Babylone où ses habitants avaient très tôt commencé à la cultiver. Sa tige peut même dépasser en hauteur la taille d'un homme et lors de sa récolte au début du moi de *Ḥazīrān* (Juin) ses branches une fois sèches seront utilisés comme combustibles. Il paraît qu'en Inde ils existaient plusieurs légendes (*ḫurāfāt*) à propos de cette plante et que ces histoires ont été transmises aux nabatéens avec l'arrivée du *ṯūnīġā*/*qinnab* chez les babyloniens. Quant à ses propriétés thérapeutiques, une boisson faite de poudre de la tige de cette plante peut provoquer le vomissement, bien que, ajoute Ibn Waḥšiyya, il n'ait pas directement essayé ce poison craignant un effet mortel. Ses graines (*šahdānağ*) sont brulées comme encens dans les temples pendant des célébrations et des fêtes. L'écorce du *qinnab* est surtout utilisée comme le coton pour confectionner des textiles et des cordes mais aussi pour fabriquer des feuilles de papier (*kāġid*) réunies en cahiers (*dafātir*)[13].

Durant la même époque, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī (m. 282/895 environs) écrivait son *Kitāb al-nabāt*, un livre sur les noms des plantes destinées à avoir un grand succès chez les botanistes, les physiciens et les lexicographes des siècles successifs[14]. Dans ce texte l'auteur affirme que selon l'autorité d'Abū Ziyād al-Kilābī (m. 204/820), le *tannūm* est l'arbre de *ġubayrā'*, une herbe amère qui pousse dans des terres désertiques, mangée par les bêtes et dont les feuilles ressemblent à celles de la vigne. En revanche, pour Abū Naṣr Aḥmad Ibn Ḥātim al-Bāhilī (m. 231/845-6), le *tannūm* serait le *šahdāniğ al-barrī* dont le jus vert foncé est utilisé pour teindre les peaux ou y macérer les aliments tandis que pour Ibn al-Aʿrābī les graines de *tannūm* rassembleraient à ceux du *šahdāniğ*[15].

---

[12] J. Hämeen-Anttila, *The Last pagans of Iraq : Ibn Waḥshiyya and his Nabatean agriculture*, Brill, Boston 2006, 10.

[13] Ibn Waḥšiyya, *Al-filāḥa al-nabaṭiyya*, 3 vols, éd. Tawfīq Fahd, Institut Français de Damas, Dimašq 1993, vol. 1, pp. 519-20; I. Lozano Cámara, *Solaz del espírtu en el hachís y el vino y otros textos árabes sobre drogas*, Universidad de Granada, Granada 1998, pp. 39-41 et J. Hämeen-Anttila, *The Last pagans*, 198.

[14] Ils existent deux manuscrits du *Kitāb al-nabāt* d'al-Dīnawarī, l'un est conservé à Istanbul et a été édité par B. Lewis, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *The Books of Plants of Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Part of the Alphatical Section*, éd. et trad. Par B. Lewis, A.-B. Lundequistska Bakhandeln, Uppsala 1953, cette édition contient les entrées du *alif* au *zany*. L'autre manuscrit conservé à Médine a été publié par Muḥammad Hamidullah, Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *Kitāb al-nabāt li-Abī Ḥanīfah Aḥmad ibn Dā'ūd ibn Wanand al-Dīnawarī*, iʿṭanā bi-ġāmiʿihā Muḥammad Ḥamīdallāh, IFAO, al-Qāhira 1973 et comprend les autres entrées du *sīn* au *yā'*. Une plus récente édition est Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, *Das Pflanzenbuch des Abu Hanifa ad-Dinawari : Inhalt, Aufbau, Quellen*, éd. Thomas Bauer, Harrassowitz, Wiesbaden 1988.

[15] Al-Dīnawarī, *The Books of Plants*, p. 73 et Id, *Kitāb al-nabāt*, p. 76. Sur le terme *tannūm*, *abaq* et *ḥabb al-sumna* comme synonymes de *qinnab*/*šahdānağ* voir I. Lozano Cámara, Acerca de una noticia sobre el qinnab en

Encore au IIIe/IXe siècle, nous trouvons le terme *šahdānağ* dans le *Kitāb al-ḏaḫīra fī ʿilm al-ṭibb* du sabéen Abū l-Ḥasan Ṯābit Ibn Qurra al-Ḥarrānī (211-288/825-900 environs). Il exerça surtout l'astronomie, les mathématiques et la médecine (*mutaṭabbib*) à la cour califale de *madīnat al-salām* (Bagdad), mais il fut aussi l'auteur de nombreux traités concernant différents sujets qui vont de la médecine à la religion, de la philologie à la musique. Le *Kitāb al-ḏaḫīra* présente une liste de maladies organisées par l'auteur selon leur étiologie et dont le traitement suit la *Materia Medica* de Dioscoride (Ier siècle après J.-C.). Le terme *qinnab* apparaît une seule fois comme remède pour soigner les douleurs du foie et il est listé parmi les herbes qui sont réputées "ouvrir les engorgements des vaisseaux qui se présentent au-dessus du foie"[16]. En revanche, le jus de *šahdānağ* (*mā' al-šahdānağ*) une fois inhalé dépure le cerveau et est un des remèdes pour le mal de tête (*ṣudāʿ*), ainsi qu'un traitement pour soigner la douleur aux oreilles et la surdité (*al-ṭarš*)[17]. Mais c'est surtout dans le domaine de la sexualité (*bāh*) que le *šahdānağ* semble trouver sa principale fonction: il est parmi les électuaires qui provoquent l'impuissance (*al-adwiyat allatī taqṭaʿu šahwat al-ğimāʿ*). En effet, le fait d'ingérer ses graines ou boire un jus fait de *šahdānağ* cuit avec des lentilles et mélangé avec du vinaigre est censé sécher le sperme (*yuğaffifu al-maniyy*)[18].

L'idée que le cannabis pouvait soigner les maux d'oreilles et limiter le désir sexuel avait été déjà exposée par Dioscoride (Ier siècle après J.-C.) dans sa *Materia Medica* où il écrit:

> Le cannabis cultivé que certains appellent *cannabion* et les autres *schoenostrophion* et d'autres *asterion,* est une plante utile pour la confection de cordages solides. Ses feuilles sont comme celles du frêne. Il donne une odeur désagréable et a de longues tiges creuses. Ses graines ont une forme sphérique, d'en trop manger diminue la puissance sexuelle. Le jus de graines fraîches, instillé dans les oreilles, est utile dans le traitement des otalgies [...] Le cannabis sauvage que certains appellent *hydrastina* et les Romains *terminalis,* a des tiges comme la mauve mais plus rugueuses, plus petites de taille et de couleur plus foncée[19].

Cette même conviction sera raprise et élaborée par Galien (m. 210 environs) qui dans *De simplicium medicamentorum temperamentis ac facultatibus* observe:

---

el Ŷāmiʿ de Ibn al-Bayṭār, dans E. García Sánchez (éd) *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: textos y estudios*, 1, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Escuela de Estudios Árabes, Granada 1990, p. 152 et note 2. Une autre source possible pour l'entrée *tannūm* dans l'oeuvre d'al-Dīnawarī est le *Kitāb al-nabāt wa l-šağara* d'al-Aṣmaʿī (m. 216/831) pour qui le *tannūm* est aussi le *šahdānağ* sauvage, al-Aṣmaʿī, *Kitāb al-nabāt wa l-šağara*, éd. A. Hafnir, al-Maṭbaʿa al-Kāṯūlikiyya li-l-ābā' al-yasū'iyyīn, Bayrūt 1908, p. 22. Quoi qu'il en soit, al-Dīnawarī sera une autorité pour nombre d'auteurs entre autres al-Bīrūnī, *Kitāb al-ṣaydana fī al-ṭibb*, 2 vols, éd. et trad. par Muḥammad Saʿīd, Mu'assasat Hamdard al-waṭaniyya, Karachi 1973, vol 1, p. 119 et 138, Ibn Sīda, *Kitāb al-muḫaṣṣaṣ*, 17 vols, al-Maṭbaʿa al-kubrā al-amīriyya, Būlāq 1898-1903, vol 9, pp. 167-168 et Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ğāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiya*, 4 vols, Maktabat al-ʿāmira, Būlāq 1874, vol. 2, p. 4. Voir aussi Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, 15 vols, Dār Ṣādir, Bayrūt 1955-6, vol. 12, 71-72 et al-Zabīdī, *Tāğ al-ʿarūs min ğawāhir al-qāmūs*, 40 vols, Maṭbaʿat ḥukūmat al-Kuwayt, 1965-2001, vol 31, p. 340.

[16] Ṯābit Ibn Qurra, *Kitāb al-ḏaḫīra fī ʿilm al-ṭibb*, éd. G. Sobhy, al-Maṭbaʿa al-amīriyya, al-Qāhira 1928, p. 97.

[17] *Ibidem*, p. 21 et 44.

[18] *Ibidem*, pp. 185-186.

[19] P. Dioscuridis, *De Materia Medica*, éd. Max Wellmann, 3 vols, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1958, vol. 2, p. 157 n° 148 et 149, pour la traduction francaise voir A.-J. Fabre, Cannabis, chanvre et haschich: l'éternel retour, Histoire des sciences médicales 40, 2, 2006, p. 193.

La graine de cannabis élimine les gaz intestinaux et déshydrate à tel point que celui qui en a trop mangé éteint ses capacités sexuelles. Certains pressent les graines encore vertes pour en obtenir un jus qu'ils utilisent dans le traitement des otalgies[20]

et puis dans *De alimentorum facultatibus*:

la plante est en partie semblable au poivre sauvage. La graine est difficile à digérer, mauvaise pour l'estomac et donne des maux de tête [...] certains mangent les graines frites avec des sucreries. J'appelle sucrerie les nourritures servies au dessert pour inciter à boire. Les graines apportent une sensation de chaleur et si consommées en grandes quantités, affectent la tête en lui envoyant des vapeurs chaudes et toxiques[21]

Ces deux dernières sources seront aussi citées par al-Badrī dans leurs traductions arabes: respectivement le *Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya* et le *Kitāb tadbīr abdān al-aṣiḥḥā'* (respéctivement *Éd.* 19:7, 9 et 19:5), Dioscoride en revanche est évoqué en *Éd.* 17:5.

Dioscoride et Galien sont vraisemblablement les sources du *Firdaws al-ḥikma* de ʿAlī Ibn Rabban al-Ṭabarī, qui a vécu dans la première moitié du IIIe/IXe siècle[22] mais surtout du *Kitāb al-ḥāwī fī al-ṭibb* d'Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī (251-313/865-925). Selon le médecin de Rayy, l'huile de *šahdānağ*, herbe chaude au deuxième degré d'après l'autorité d'Ibn Māsawayh (m. 243/857), est un bon remède pour sécher l'humidité dans les oreilles tandis que son absorption en grande quantité peut provoquer des maux de tête voire l'impuissance (*qaṭʿ al-bāh*). En outre, ses feuilles sont utiles contre les pellicules (*al-ḥazāz*) dans les cheveux et dans la barbe[23]. Selon le témoin parisien de la *Rāḥa*, pour Ibn Māsawayh les feuilles de *šahdānağ* seraient chaudes au premier degré tandis que l'exemplaire damascène du traité d'al-Badrī ne mentionne pas sa source: *wa-qīla inna ḥarāratahu fī l-darağat l-ūlā*[24]. Le *Ḥāwī* n'est explicitement mentionné qu'une seule fois dans la *Rāḥa* où al-Badrī attribue à al-Rāzī la thèse selon laquelle "le lait de graines de [la qualité] sauvage [de chanvre] facilitent l'expulsion de la phlegme pure (*al-balġam al-ḫāliṣ*) et de la bile jaune (*al-ṣafrā'*)"[25]. En réalité cette affirmation qui n'est nullement présente dans le *Ḥāwī* d'al-Rāzī, est, en revanche, tirée, comme la plus part des informations contenues dans le troisième chapitre de la *Rāḥa*, du *Minhāğ al-bayān* d'Ibn Ğazla (m. 493/1100) qui à son tour la prend du *Qānūn* d'Ibn Sīnā sans pour autant le mentionner[26]. Quoi qu'il en soit, dans le *Ḥāwī* le *šahdānağ* n'est pas assimilé au *banğ* car une

[20] C. Galeni, *Opera Omnia*, 20 vols, éd. C. G. Kühn, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965, vol. 12, p. 8, pour la traduction française voir A.-J. Fabre, Cannabis, chanvre et haschich, p. 193.

[21] C. Galeni, *Opera Omnia*, vol. 6, pp. 549-450, pour la traduction française voir A.-J. Fabre, Cannabis, chanvre et haschich, p. 193.

[22] ʿAlī Ibn Rabban al-Ṭabarī, *Firdaws al-ḥikma fī al-ṭibb*, *Firaus'l-Ḥikmat or Paradise of Wisdom*, éd. M. Z. Siddiqi, Hussein Aftab Verlag, Berlin 1928, p. 376. Voir aussi sur cela W. Schmucker, *Die pflanzliche und mineralische* Materia Medica *im Firdaus al-Ḥikma des Ṭabarī*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn 1969, 271.

[23] Al-Rāzī, *Kitāb al-ḥāwī fī al-ṭibb*, 45 vols, éd. Šaraf al-Dīn Aḥmad, Dā'irat al-maʿārif al-ʿuṯmāniyyah, Ḥaydarābād 1955-, vol. 21, p. 124, F. Rosenthal, *The Herb*, p. 74 et note 2.

[24] *Éd*. 17:7.

[25] *Éd*. 19:4.

[26] Ibn Ğazla, *Minhāğ al-bayān fī mā yastaʿmiluhu al-insān*, éd. Maḥmūd Mahdī Badawī, Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya li-tarbiyya wa-l-ṯaqāfa wa-l-ʿulūm, al-Qāhira 2010, 541 n° 1421.

autre source utilisée par al-Rāzī pour rédiger cet article semble avoir été Paul d'Égine, médecin grec qui a vécu au VIIe siècle[27].

Encore en Perse autour du IVe/Xe siècle, Abū Manṣūr Muwaffaq Ibn ʿAlī al-Harawī écrivit son *Kitāb al-abniyat ʿan ḥaqā'iq al-adwiya*, une encyclopédie en langue persane d'environs 584 herbes médicinales. Le *šahdānağ* est, pour l'auteur, le *qinnab* et, comme dans la *Materia Medica* de Dioscoride, il est considéré utile pour fabriquer des cordes et contre les maux de tête et d'oreilles[28].

Pour ce qui concerne les utilisations thérapeutiques du *šahdānağ* la description qu'en donne ʿAlī Ibn al-ʿAbbās al-Mağūsī (mort entre 363-376/982-995) est très détaillée. Connu en Occident comme Haly Abbas, selon l'auteur du *Kāmil al-ṣināʿa al-ṭibbiyya* ou *Kitāb al-Malikī*, le *Liber Regius* dans ses traductions latines du XVe et du XVIe siècle, le *šahdānağ*, qui est sec et chaud, a plusieurs usages : ses feuilles fonctionnent comme un carminatif expulsant les gaz dans l'utérus, l'intestin et l'estomac, elles ont aussi des propriétés dépuratives et l'inhalation de leur jus soignerait de l'épilepsie[29]. Il est intéressant de noter que dans la *Rāḥa* al-Badrī, citant un passage du *Sawāniḥ* d'ʿUkbarī qui, à son tour, invoque le chapitre sur l'épilepsie du *Kitāb al-Manṣūrī fī al-ṭibb* d'al-Rāzī, rapporte une anecdote où un certain Ẓahīr al-Dīn Muḥammad Ibn Ismāʿīl Ibn al-Wakīl souffrait de forts attaques épileptiques et aucun médecin n'avait réussit à le guérir. Alors le poète et musicien ʿAlī Ibn Makkī fut appelé et par le chant et le haschich soigna l'épilepsie de Ẓahīr al-Dīn[30].

Quoi qu'il en soit, il semble que le *Kāmil al-ṣināʿa* était le texte que tous les aspirants médecins devaient étudier pour apprendre la profession. Cependant après la composition et la diffusion du *Qānūn* d'Ibn Sīnā (370-427/980-1037), le traité d'al-Mağūsī sera vite abandonné[31]. Ibn Sīnā consacre une entrée au *qinnab* et une au *šahdānağ*. Il souligne, lui-aussi, les propriétés carminatives des graines de *qinnab*, cependant leur consommation peut provoquer des difficultés de digestion (*ʿasr al-inhiḍām*) si elles sont consommées crues, alors qu'une fois grillées ou frites (*maqluww*) leur nocivité se réduit fortement, comme pour les racines de la plante sauvage qui, une fois cuites, produisent un onguent à appliquer sur les enflures tumorales. Puis, l'huile de graines de chanvre est utile contre le mal d'oreilles (*wağʿ al-uḏun*) et se laver la tête avec le jus et les feuilles de *qinnab* évite les pellicules. À cause de leur nature très chaude, les graines de *qinnab* peuvent

---

[27] Al-Rāzī, *Kitāb al-ḥāwī*, vol. 19, p. 355 et 361; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 20 et notes 4, 5 et 6. Voir aussi al-Rāzī, *Kitāb al-Manṣūrī fī al-ṭibb*, éd. Ḥāzim al-Bakrī al-Ṣiddīqī, Manšawarāt Maʿhad al-maḫṭūṭāṭ al-ʿarabiyya, al-Kuwayt 1987, pp. 155 pour le *šahdānaq* et p. 361 pour le *banğ*.

[28] Muwaffaq Ibn ʿAlī al-Harawī, *Kitāb al-abniya ʿan ḥaqāʾiq al-adwiya: (rawḍat al-uns wa-manfaʿat al-nafs)*, éd. Īrağ Afšār et Bert G. Fragner, Mirāt-I Maktūb, Ṭihrān 2009, pp. 252-253.

[29] Al-Mağūsī, *Kāmil al-ṣināʿa al-ṭibbiyya*, 2 vols, al-Maktaba al-kubrā, Būlāq, al-Qāhira 1877, vol. 2, p. 116 et I. Lozano Cámara, Acerca de une noticia, pp. 156-158.

[30] *Éd*. 22:1-14. Comme nous avons remarqué, il n'y a aucune trace de cette anecdote dans le chapitre *fī al-ṣarʿ* dans l'édition du *Kitāb al-Manṣūrī fī al-ṭibb* d'al-Rāzī que nous avons pu consulter, voir al-Rāzī, *Kitāb al-Manṣūrī fī al-ṭibb*, pp. 385-386.

[31] C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge 1951, réimprimé par APA – Philo Press, Amsterdam 1979, p. 195. Voir aussi F. Micheau, ʿALĪ B. AL-ʿABBĀS AL-MAJŪSĪ, dans *EI*[3], Brill Online 2014, http: //referenceworks.brillonline.com /entries/encyclopaedia-of-islam-3/ali-b-al-abba-s-al-maju-si-COM_22195.

provoquer des maux de tête et des problèmes à l'estomac voire l'impuissance si elles sont ingérées en grande quantité (*qaṭʿ al-maniyy*)[32]. Le *šahdānaǧ*, quant à lui, coïncide avec la graine de chanvre (*huwa bizr šaǧarat al-qinnab*) et il en existe deux qualités, une domestique (*bustānī*) et l'autre sauvage (*barrī*) qui, quant à elle, est chaude au troisième degré. Celle-ci, avec l'autorité de Ḥunayn Ibn Isḥāq "pousse dans des endroits désertiques (*qifār*) et arrive à la taille d'un bras, ses feuilles ont une couleur à dominance blanche et ses fruits ressemblent au poivre (*al-filfil*) et aux *ḥabb al-samna*". Quant aux vertus et aux effets néfastes du *šahdānaǧ*, ils sont les mêmes que ceux du *qinnab* sauf que l'auteur ajoute la possibilité de troubles de la vue et la production de phlegme (*balġam*) et de bile jaune (*ṣafrā'*), tout comme le safran sauvage (*qarṭam*)[33].

Contemporain d'Ibn Sīnā, avec qui il a entretenu une riche et stimulante relation épistolaire[34], Abū l-Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Bīrūnī (362-442/973-1050), considéré comme le père de la science pharmaceutique pour avoir souligné dans son *Kitāb al-ṣaydana fī l-ṭibb* la nécessité d'une distinction entre pharmacie et médecine, résume soigneusement les principales opinions à propos du cannabis :

> Le *šāhḏānaǧ*, connu aussi comme *šāh dāniq* du persan *šāh dānah* c'est-à-dire « les semences du roi », est la graine de cannabis (*bizr al-qinnab*). Dioscoride dit que le cannabis est une plante utile pour fabriquer des cordes résistantes. Ses feuilles sont comme celles de l'arbre connu comme *al-zān*[35], qui produit une odeur fétide. Il a des longues branches vides à l'intérieur et on consomme ses graines de forme ronde mais si on en ingère en grande quantité ils provoquent l'impuissance (*qaṭʿ al-maniyy*). Il est mieux verser dans les oreilles le jus produit par les graines encore vertes. Selon Galien, la graine de cette plante favorise l'expulsion des gaz et élimine le gonflement du ventre. Elle a un fort pouvoir dessicatif et si prise en grande quantité peut sécher le sperme. Il y a ceux qui pressent ses graines encore fraiches et utilisent son jus pour soigner le mal d'oreilles. Je pense qu'ils soignent avec cela les fortes douleurs. Al-Rāzī dans son *Kitāb maḍārr al-aġḏiyya* écrit qu'il provoque mal de tête et brouille la vue. On peut éviter tout cela si on le boit avec de l'eau froide, en grignotant de la glace ou en mangeant des fruits amers. En ce qui est du chanvre sauvage (*al-qinnab al-barrī*), Dioscoride a affirmé que ses branches ressemblent celles du *Althea* (*ālṯiyā*), qui est la guimauve (*al-ḫiṭmī* ou *al-ḫuṭmī*) sauf que celle-ci a une tonalité de noire et de jaune plus foncée. Il atteint l'hauteur d'un bras et ses feuilles rassemblent à celles du cannabis domestique (*al-qinnab al-bustānī*) mais plus rugueuses et moins noires. Ses fleurs rougeâtres sont semblables à celles de la plante appelée *Anḫasā*, (*Anchusa tinctoria* L.) qui est *l'herbe de l'âne* (*ḥašīš al-ḥimār*), tandis que ses racines et ses graines sont comme celles de la guimauve. L'onguent produit à partir de ses racines est appliqué sur les enflures chaudes et sur les parties qui se sont paralysées après que les chymes s'y sont bloqués. L'écorce de cette plante est utile pour fabriquer des cordes[36].

Comme dans le *Qānūn* d'Ibn Sīnā, dans le *Kitāb al-ṣaydana* d'al-Bīrūnī le terme *banǧ* ne semble plus être associé au couple *qinnab*/*šahdānaǧ*, d'autant plus que les deux substances n'ont plus la même nature. En effet, le *banǧ*, dont on distingue deux variétés – le *banǧ* noir avec des fleurs rouge pourpre, qui n'a aucune utilité et le *banǧ* blanc avec fleurs jaunes qui est employé en médecine –, est un narcotique (*muḫaddir*) et un analgésique pour toutes sortes de douleurs provoquées par les heurts et les blessures. Toutefois, il peut aussi embrouiller les facultés rationnelles, provoquer l'amnésie, les

---

[32] Ibn Sīnā, *Al-qānūn fī al-ṭibb*, 3 vols, Būlāq 1877, réimprimé Dār Ṣādir, Bayrūt 1960, vol. 2, p. 423.
[33] *Ibidem*, p. 434 et *Éd*. 17:10.
[34] Il s'agit d'*al-As'ila wa l-aǧwiba*, édition et introduction en anglais et persan par Sayyed H. Naṣr et Mahdi Mohaghegh, High Council of Culture and Art, Tehrān 1972.
[35] Ibn al-Bayṭār lit *al-rān*, Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ǧāmiʿ*, vol. 4, p. 39.
[36] Al-Bīrūnī, *Kitāb al-ṣaydana*, vol. 1, pp. 387-388.

palpitations voire entraîner la folie[37]. Or, bien que cette distinction ait été conservée dans tous les traités médicaux et pharmacologiques successifs, la confusion entre haschich et *banǧ* demeurera dans la littérature non-spécialiste et dans le langage courant[38].

Encore au Ve/XIe siècle il faut citer le *Minhāǧ al-bayān* d'Abū ʿAlī Yaḥyā' Ibn ʿIsā' Ibn Ǧazla (m. 493/1100). Ce texte a été la principale source utilisée par al-Maqrīzī dans ses *Ḫiṭaṭ* pour rédiger la notice botanique et médicale à propos du chanvre. Dans la *Rāḥa*, al-Badrī cite presque textuellement al-Maqrīzī sans jamais le mentionner. Ces deux derniers ouvrages se basent sur une évidente confusion entre *qinnab* et *šahdānaǧ*. Pour Ibn Ǧazla comme pour Ibn Sīnā, le *qinnab* est de deux types, domestique et sauvage, et *šahdānaǧ* est le nom donné aux graines du *qinnab* domestique[39], al-Maqrīzī et puis al-Badrī en revanche disent que selon Ibn Ǧazla *qinnab* est le nom donné aux feuilles de *šahdānaǧ*[40], affirmation qui n'a aucune évidence textuelle dans le *Minhāǧ*. En revanche, Ibn Ǧazla dit plus loin à propos du *šahdānaǧ*: "wa-qad ḏukirat šaǧaratuhu fī bāb al-qāf", ce qui veut dire que le *qinnab* est la plante du *šahdānaǧ*, d'où al-Maqrīzī, qui est la source d'al-Badrī, aurait probablement supposé que le *šahdānaǧ* était le nom des feuilles de *qinnab*. Quoi qu'il en soi, pour Ibn Ǧazla le *šahdānaǧ* est chaud et sec au troisième degré comme pour Avicenne, bien qu'il reconnaisse aussi sans les citer que pour d'autres cette plante est sèche et chaude au premier degré ou encore sèche et froide au premier degré. Sur cela al-Maqrīzī sera fidèle à l'original du *Minhāǧ* tandis qu'al-Badrī se bornera à dire qu'il est chaud au premier degré. Le *šahdānaǧ* sauvage, quant à lui, est chaud au quatrième degré[41]. Puis, comme pour Ibn Sīnā qui en est indubitablement la source, selon Ibn Ǧazla le *šahdānaǧ* aiderait à expulser le gaz, son huile soignerait l'humidité qui cause les maux d'oreilles et il est un diurétique. Cependant il peut aussi rendre difficile la digestion, nuire à l'équilibre des humeurs et au ventre, provoquer mal de tête, trouble de la vision et impuissance par le dessèchement du sperme. Mais, comme pour Avicenne, sa nocivité se réduit lorsque cette plante est rôtie ou grillée. Enfin, Ibn Ǧazla introduit un élément qui n'avait pas encore été cité auparavant: "il convient de le manger avec des amandes, du sucre, des graines de pavot et après de boire du sirop de vinaigre (*al-sakanǧabīn*)"[42]. Ce détail a été aussi retenu par al-Maqrīzī qui l'attribue génériquement à *baʿḍ al-aṭibbā'*. Le témoin damascène de la *Rāḥa* donne comme source l'auteur du *Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya*. Or, cette citation n'est nullement présente dans le *Iṣlāh al-adwiya* de Qusta Ibn Lūqā (m. 300/913)[43]. Un *Iṣlāh al-adwiya al-mushila* est aussi attribué par Ibn Abī Uṣaybiʿa (m. 668/1270) à Isḥāq Ibn Ḥunayn (m. 298/910), un

---

[37] *Ibidem*, pp. 99-100 et Ibn Sīnā, *Al-Qānūn*, vol. 1, p. 270. L'utilisation du *banǧ* comme narcotique est attesté aussi dans les *Milles et Une Nuits* ou l'on trouve aussi des formes dérivées telles que *tabannaǧa* et *tabnīǧ* qui veut dire narcotiser avec le *banǧ*, ou *mubanniǧ* qui indiquerait le vandeur d'électuaires à base de cette substance, voir sur cela U. Marzolph, Hashish, dans *ANE*, p. 587 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 19-20 et 83.

[38] *Ibidem*, p. 20 et M. Meyerhof, BANDJ, dans *EI*[2], vol. 1, p. 1014.

[39] Ibn Ǧazla, *Minhāǧ*, p. 531 n° 1421.

[40] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, 128 et *Éd*. 17:3-4.

[41] Ibn Ǧazla, *Minhāǧ*, p. 531 n° 1421; Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 128 et *Éd*. 17:7.

[42] Ibn Ǧazla, *Minhāǧ*, p. 531 n° 1421.

[43] Qusta Ibn Lūqā, *On purgative Drugs and Purgation: Kitāb Quṣtā ibn Lūqā fi l-Adwiya al-mushila wa-l-ʿilāǧ bi-l-ishāl*, édition, traduction et commentaire par Lena Ambjörn, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 2004

autre à Hubayš al-Aʿsam (IIIe/IXe siècle) et enfin, un *Iṣlāh al-adwiya al-mushila* est aussi attribué à Ibn Māsawayh[44]. Toutefois, nous croyons pouvoir dire avec certitude qu'il s'agisse d'une des traductions arabes de *De alimentorum facultatibus* de Galien étant que, comme on l'a vu, le phycisen grec y affirme: "certains mangent les graines frites avec des sucreries. J'appelle sucrerie les nourritures servies au dessert pour inciter à boire" (Galien, *De alim. facul.*, vol. 6, p. 550). En revanche, le manuscrit parisien de la *Rāḥa* va jusqu'à l'attribuer erronément à Hippocrate[45]. Quant au *qinnab*, Ibn Ğazla reprend telle quelle la description faite par Ḥunayn Ibn Isḥāq (192-260/808-873) et citée par Ibn Sīnā à propos du terrain où cette plante pousse, la taille qu'elle peut atteindre et sa ressemblance aux fruit de la plante du poivre et du *ḥabb al-samna*[46].

Le *Kitāb al-ṣaydana* d'al-Bīrūnī appartient à une typologie d'ouvrage qui offre pour chaque entrée une liste des noms par lesquels une plante ou une substance était connue. En effet, après des siècles de traduction et d'assimilation de la nomenclature grecque ainsi que l'apport de noms de plantes, poisons et remèdes d'origine syriaque, persane, indienne, etc., sans compter les nouvelles plantes découvertes après les conquêtes, l'amas de connaissances était telle que pour éviter toute confusion, il était nécessaire d'avoir des dictionnaires de synonymes[47]. De cette catégorie fait partie, par exemple, le *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār* d'Abū ʿImrān Mūsā Ibn ʿUbayd Allāh Ibn Maymūn al-Isrāʾīlī al-Qurṭubī, célèbre médecin et philosophe juif connu aussi avec le nom latin de Maïmonide. Il est né à Cordoue en 529/1135 et, après des longs voyages, il s'installa définitivement au Caire où il mourut en 600/1204. Comme évoqué par le titre, son traité a pour but de fournir des explications à propos des noms des plantes plus que de leurs utilisations thérapeutiques. À l'entrée *qinnab*, Maïmonide donne comme synonymes *šahrānağ*, *šahdānağ barrī* et *ḥabb al-samna*, tandis que pour *banğ* il liste une série de plantes qui, comme noté par Meyerhof, ont peu à avoir avec la jusquiame : *šawkarān* ou *saykarān* (ciguë), *barbāškah* (*verbascum*, ce qui est la molène) dans la langue d'al-Andalus (*bi-ʿağamiyyat al-Andalus*), en grec c'est le *qūnayūn* (*kōneion*), ce qui est en arabe *maknasat al-anḏar* ou *al-šawka al-yahūdiyya* ou encore *al-šawka al-sawdāʾ*, ces deux derniers noms désignent, selon Meyerhof, le chardon roland (*Eryngium campestre* L.)[48].

Dans la première moitié du VIIe/XIIIe siècle, Zakariyyā al-Qazwīnī (600-682/1203-1283) écrit son *ʿAğāʾib al-maḫlūqāt wa-ġarāʾib al-mawğūdāt* dans lequel il consacre une entrée au *qinnab* qui reprend textuellement tout ce que Ibn Sīnā et Ibn Ğazla avaient dit avant lui à propos de cette

[44] Ibn Abī Uṣaybiʿa, *ʿUyyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʾ*, 6 vols, éd. ʿĀmir al-Naǧǧār, al-Hayʾa al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, al-Qāhira 2004, vol. 2, pp. 159-160 et C. Brockelman, *GALS*, vol. 1, p. 416.

[45] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 128 et *Éd*. 19:9. Cette citation n'est pas présente dans les ouvrages de Hippocrate que nous avons consulté, comme le mot *cannabis* tout court, J.-H. Kühn et U. Fleischer (éds), *Index Hippocraticus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-1989.

[46] Ibn Ğazla, *Minhāğ*, p. 679 n° 1888 et Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 128 et *Éd*. 19:1-4.

[47] Maïmonide, *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār (L'Explication des noms de drogues). Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide*, édition, traduction et introduction par M. Meyerhof, Mémoires présentés à l'Institut D'Égypte, 41, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire, 1940, pp. xi-xii ; L. Chipman, *The World of Pharmacy and Pharmacists in Mamlūk Cairo*, Brill, Leiden 2010, pp. 77-83.

[48] Maïmonide, *Šarḥ asmāʾ al-ʿuqqār*, p. 37 n° 348 et p. 10 n° 58, voir aussi la note à la traduction de l'entrée *banğ* à pp. 32-33.

plante. Cependant, contrairement à ces sources, selon le cosmographe et géographe originaire de Qazwīn, *banǧ* est le nom des feuilles de *šahdānaǧ* qui, quant à lui, correspond au *qinnab bustānī*[49].

L'autorité la plus citée à propos du haschich est sans doute *al-Ǧāmiʿ li-l-mufradāt al-adwiya* du botaniste originaire de Malaga mais mort à Damas ʿAbdallāh Ibn Aḥmad Ibn al-Bayṭār (m. 646/1248). Comme Maïmonide, Ibn al-Bayṭār, une fois arrivé au Caire, travailla aussi à la cour des ayyubides. Il fut tout d'abord nommé chef des herboristes par al-Malik al-Kāmil Ibn ʿAbū Bakr qui régna entre 615/1218 et 635/1236, puis, à la mort de celui-ci, il passa au service de son fils al-Malik al-Ṣāliḥ Naǧm al-Dīn Ayyūb qui gouverna entre 637/1240 et 647/1249 et à qui dédia son principal ouvrage. Le *Ǧāmiʿ* est une encyclopédie organisée en ordre alphabétique qui contient environ 1400 entrées de plantes, animaux et minéraux. Basé surtout sur des citations de plusieurs auteurs précédents et dans une moindre mesure sur l'observation directe, selon Meyerhof, en dépit de son succès, le *Ǧāmiʿ* ne serait pas, en soi, un ouvrage originale, car l'auteur y aurait englobé en le plagiant le *Kitāb al-adwiya al-mufrada* d'Abū Ǧaʿfar Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ġāfiqī mort vers le milieu du VIe/XIIe siècle[50]. Pourtant, comme noté par Vernet, les trois-quarts des noms contenus dans le *Ǧāmiʿ* sont d'origine grecques et l'idée moderne d'honnêteté intellectuelle et originalité n'ont pas forcément le même sens si elles sont projetées au contexte arabo-musulman du VIIe/XIIIe siècle[51]. Quoi qu'il en soit, le *Ǧāmiʿ* d'Ibn al-Bayṭār remportera un grand succès dès les premières décennies de l'époque mamelouke, probablement grâce au grand nombre de citations d'auteurs anciens et modernes qui font que le *Ǧāmiʿ* apparaissait comme une sorte de *Summa* de la matière médicale classique. Cela est aussi évident dans le paragraphe consacré au *qinnab* qu'on peut diviser en trois parties : d'abord Ibn al-Bayṭār fait un assemblage des propos formulés par Dioscoride, Galien, Ibn Sīnā, al-Rāzī, dont il cite aussi son *Kitāb dafʿ maḍārr al-aġḏiya*, Abū ʿUṯmān Saʿīd Ibn Yaʿqūb al-Dimašqī (m. 317/950 environ), Isḥaq Ibn ʿImrān (fin du IIe/IX-début du IIIe/Xe siècle) et Isḥāq Ibn Sulāyman al-Isrāʾīlī (m. 342/955 environ). Après une comparaison avec l'article *šahdānaǧ* contenu dans le *Kitāb al-ṣaydana* d'al-Bīrūnī et traduit plus haut, nous avons pu vérifier que Ibn al-Bayṭār rapporte littéralement les mêmes fragments attribués à Dioscoride, Galien et al-Rāzī que ceux qui figurent dans le traité d'al-Bīrūnī. Cependant, le botaniste cordouan y ajoute aussi des opinions d'autres savants :

> Selon Ibn Sīnā, [le *qinnab*] vicie les humeurs en s'y mêlant (*radi' al-ḫalṭ*) même s'il est ingéré en petite quantité. Pour al-Dimašqī, il est chaud au deuxième degré et sec au premier, il est un dessiccatif pour l'humidité du ventre, un vermicide et un purifiant pour le cerveau si pris avec de l'eau. Isḥaq Ibn ʿImrān a dit que le *qinnab* entraîne des difficultés dans la digestion, attaque l'estomac et provoque le mal de tête car le sang qui est produit par cette substance retourne à la bile jaune (*al-ṣafrāʾ*) et puis est remis en cercle

---

[49] Al-Qazwīnī, *ʿAǧāʾib al-maḫlūqāt wa-ġarāʾib al-mawǧūdāt*, éd. Farūq Saʿd, Manšawarāt Dār al-āfāq al-ǧadīd, Bayrūt 1981, p. 329.

[50] J. Vernet, IBN AL-BAYṬĀR, dans *EI²*, vol. 3, p. 737; A. Dietrich, AL-ĠĀFIḲĪ, dans *EI² Supplement*, vol. 13, pp. 313-314, M. Meyerhof, Über die Pharmacologie und Botanik des Aḥad al-Ghāfiqī, dans *Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik* 13, 1930, pp. 65-74; Idem et G. Sobhy, *The Abridged Version of the Book of Simple Drugs of Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ghāfiqī*, by Gregorius Abu'l-Farag (Barhebræus), El-Ettemad Print Press, Cairo 1932-; E. di Vincenzo, Kitāb al-adwiya al-mufrada di Abū Ǧaʿfar Aḥmad b. Muḥammad b. Aḥmad b. Sayyid al-Ġāfiqī (XII sec.), edizione del capitolo Alif con indici e apparato critico in nota, dans *Rivista degli studi orientali* n.s 81, suppl. 1, 2009.

[51] J. Vernet, IBN AL-BAYṬĀR, dans *EI²*, vol. 3, p. 737.

> provoquant céphalée. Il est un astringent pour l'estomac et un diurétique. Pour Isḥaq Ibn Sulymān, ses graines rôties sont moins nocives si l'on boit tout de suite après du sirop de vinaigre doux (*al-sikanǧabīn al-sukkarī*). En ce qui est de ses feuilles, si on se lave la tête avec le jus de ses feuilles concassées, on élimine les pellicules aux racines des cheveux[52].

Puis, dans la deuxième partie, l'auteur introduit sa propre observation et présente un troisième type de cannabis à côté du *qinnab barrī* et du *qinnab bustānī* qu'il dit avoir observé pendant son séjour en Égypte, cette troisième espèce est particulièrement enivrante et dangereuse :

> il existe un troisième type de *qinnab* connu comme chanvre indien (*qinnab al-hindī*) que l'on ne voit pas en dehors de l'Égypte. Il est cultivé dans les jardins et il est connu comme *ḥašīš*. Si quelqu'un en absorbe une petite dose telle qu'un dirham ou deux, il s'enivre (*yaskuru*) beaucoup ou atteint la complète imbécillité s'il en prend en grande quantité. Ceux qui l'ont déjà absorbé ont vu leur raison se troubler jusqu'à la folie voire à la mort.

Enfin, Ibn al-Bayṭār nous offre une précieuse note socio-culturelle nous témoignant qu'il a pu noter des *faqīr*-s[53] parmi les consommateurs de haschich qui préparaient la drogue en suivant deux recettes :

> j'ai vu que les *fuqarā'* en font usage pendant tout l'hiver. Il y a parmi eux ceux qui font cuire entièrement ses feuilles, puis les frottent avec les mains jusqu'à en faire une pâte à qui donner la forme de petites pastilles rondes. D'autres font un peu sécher les feuilles puis les grillent, ensuite les écrasent avec les mains et, après avoir mélangé cette poudre avec du sésame pelé et du sucre, ils en mangent en mâchant longuement. Ainsi, ils s'enthousiasment (*yaṭrubūna*) et éprouvent une grande joie (*yafraḥūna kaṯīran*). Peut-être ça les enivre et ils atteignent la folie ou s'en approchent, comme on a déjà dit auparavant. Tout cela, c'est ce que j'ai pu voir à propos de son effet. Mais si quelqu'un en absorbe en grande quantité puis prend peur [de ses effets], il doit s'empresser à provoquer le vomissement par de la graisse mélangée à de l'eau chaude pour se vider l'estomac ou boire du jus de citron (*ḥummāḍ*) comme antidote[54].

Dans cette dernière partie Ibn al-Bayṭar nous informe que cette drogue entraîne une joie, une euphorie, un enthousiasme artificiel, une intense sollicitation des sens jusqu'à aboutir à la folie, donc à la perte plus ou moins irréversible du sens de la réalité, ou même à la mort. S'il est vrai que cette expérience de stimulation émotive, une idée implicite dans la racine arabe *ṬRB*, provoquée par l'absorption de l'herbe peut être particulièrement dangereuse, la seule solution envisagée par l'auteur est celle de la rejeter par le vomissement. Quant au terme *šāhdānaǧ*, dans les variantes *šahadānaǧ* et *šāhdānaq*, il indique, selon le botaniste andalou, les graines de chènevis[55] et cela malgré le fait que l'expression *ḥabb al-samna* désignait déjà les graines de *šahdānaǧ*[56].

Quoi qu'il en soit, *šāhdānaǧ* et *qinnab* avaient étés déjà répertoriés comme synonymes dans un autre ouvrage du même auteur qui avait précédé le *Ǧāmiʿ*, le *Tafsīr kitāb Diyāsqūrīdūs*. Ce dernier est un traité qui s'intéresse principalement aux aspects linguistiques, tant qu'il est considéré comme

---

[52] Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ǧāmiʿ*, vol. 4, p. 39, voir aussi *Éd.* 17:9-14.

[53] Comme montré par Éric Geoffroy, à l'epoque mamelouke les termes *ṣūfī* et *faqīr* sont utilisés comme synonymes: "Le *ṣūfī* est devenu le générique désignant *grosso modo* le spirituel musulman, et le *faqīr* ne définit plus la modalité du «pauvre en Dieu»; l'emploi du pluriel *fuqarā'* témoigne d'ailleurs de l'appauvrissement sémantique du mot, car il ne vise que les soufis en général ou des groupes appartenant à telle ou telle voie initiatique", É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 284 et pp. 365-405 pour la polémique *fuqahā'-fuqarā'*.

[54] Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ǧāmiʿ*, vol. 4, p. 39. Voir aussi la traduction espagnole de tout le passage par I. Lozano Cámara, Acerca de una noticia, p. 160 et Id, *Solaz*, pp. 43-44.

[55] Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ǧāmiʿ*, vol. 3, p. 50.

[56] *Ibidem*, vol. 2, p. 4.

une sorte de dictionnaire gréco-arabe des médicaments simples de Dioscoride[57]. Dans ce dernier texte Ibn al-Bayṭār traduit le terme grec *qannābaš* (distorsion de *κάνναβις*) avec l'arabe *qinnab* et ajoute qu'il est aussi connu comme *šahdānaǧ* et *šāhdānaq*. L'entrée successive est *qannābaš aġriyūn* (*κάνναβις ἀγρια*) qui est traduit avec *al-qinnab al-barrī* et, continue Ibn al-Bayṭār, "les gens de notre pays [al-Andalus] l'appelle *al-qunaynaba*, qui est le diminutif de *qinnab*, le *šahadānaǧ* sauvage"[58].

II.2. L'époque mamelouke : à l'ombre de l'âge d'or de la médecine arabo-islamique. Systématisation d'un savoir scientifique

L'encyclopédie d'Ibn al-Bayṭār marquera durablement la pharmacologie arabo-islamique des siècles successifs, comme montrent les nombreux manuscrits du *Ǧāmiʿ* dispersés dans plusieurs bibliothèques ainsi que des compilations, des versions abrégés et les nombreuses citations du texte du botaniste andalou[59]. Par exemple, al-Qalqašandī (m. 821/1418) dans son *Subḥ al-aʿšā' fī ṣinaʿāt al-inšā*, manuel pour les officiers de l'état, rapporte l'autorité du botaniste andalou à côté du juriste Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī (614-686/1218-1287) dans la section consacrée aux *muskirāt*. De façon analogue, al-Maqrīzī (764-845/1364-1442), un des plus importants chroniqueurs de l'époque mamelouke, qui consacre un long paragraphe au *ḥašīšat al-fuqarā'* dans ses *Ḫiṭaṭ*, cite plusieurs autorités médicales anciennes entre autres il rapporte entièrement l'article *šahdānaǧ* du *Ǧāmiʿ* d'Ibn al-Bayṭār[60].

Pendant la période mamelouke (648-922/1250-1517), on assiste à une transformation radicale de la profession du médecin et de l'herboriste. De récentes études ont montré que cette époque est marquée par une méfiance générale vis-à-vis de ces deux métiers. En effet, bien que l'ensemble des sciences non-religieuses (*al-maʿqūlāt*), y compris la médecine et la botanique, fassent partie intégrante de la formation intellectuelle que les futurs *ʿulamā'* et *fuqahā'* - qui constituaient les cadres de la bureaucratie administrative et judiciaire mamelouke, d'après al-Qalqašandī, les *arbāb al-qalam* -, acquéraient dans les madras-mosquées ou les *ḫanqā*-s[61], leurs connaissances en ces matières s'arrêtaient cependant aux grandes théories abstraites. En revanche, pratiquer la profession de *ṭabīb*, *ǧarrāḥ* (ou *ǧarā'hī*), *muǧabbir*, *kaḥḥāl* ou *ʿaṭṭār* relevait plutôt des *waẓā'if ṣināʿiyya*, c'est-à-dire des

[57] Ibn al-Bayṭār, *Tafsīr kitāb Diyāsqūrīdūs*, éd. et introduction par Ibrāhīm ben Mrad, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1989, p. ii.
[58] *Ibidem*, p. 263. Voir aussi Ibn al-Bayṭār, *Die Dioskurides-Erklärung des Ibn al-Baiṭār: ein Beitrag zur arabischen Planzensynonymik des Mittelalters*, texte arabe et traduction allemande par A. Dietrich, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, n° 143 et 144.
[59] C. Brockelmann, *GAL*, vol. 1, p. 492 et *GALS*, vol. 1, pp. 896-897. Meyerhof mentionne un texte d'un certain Yusūf Ibn Ismāʿīl Ibn Iliyās al-Ǧuwaynī al-Baġdādī Ibn al-Kutubī (m. 710/1310 environs) qui dans son *Mā yasaʿ al-ṭabīb ǧahluhu* (Ce qu'un médecin ne peut se permettre d'ignorer) fait un résumé du *Ǧāmiʿ* de Ibn al-Bayṭār, "auquel il reprocha sa longueur, des confusions et des inexactitudes", M. Meyerhof, Introduction, dans *Šarḥ asmā' al-ʿuqqār (L'Explication des noms de drogues)*, p. xxxvi et note 2.
[60] Al-Qalqašandī, *Subḥ al-aʿšā' fī ṣinaʿāt al-inšā*, 15 vols, al-Mu'assasa al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-ta'līf wa-l-tarǧama wa-l-ṭibāʿa wa-l-našr, al-Qāhira 1963, vol. 2, pp. 153-154 et al-Maqrīzī, *Ḫiṭāṭ*, vol. 2, p. 128.
[61] L. Chipman, *The World of Pharmacy*, pp. 115-116 et notes; D. Behrens-Abouseif, The image of the physician in Arab biographies of the post-classical age, Der Islam 66, 1989, pp. 334-335.

métiers artisanales et techniques. La conséquence de cette division entre médecine théorique qui allait devenir une forme d'érudition pour les *faqīh*-s et médecine pratique ou appliquée portera à une dévalorisation graduelle de l'image du médecin et de l'herboriste de profession qui va perdre le prestige dont il avait jouit durant les siècles précédents[62]. Ceci est évident dans les récits de Prospero Alpini (1553-1617) qui, visitant l'Égypte vers entre 1581 et 1584, nota combien la figure du médecin était méprisée et la profession peu supervisée[63]. D'autant plus que les médecins et les herboristes étaient traditionnellement des non-musulmans, normalement des juifs, qui dans cette époque ne jouissaient pas d'une grande considération[64]. Enfin, avec l'essor d'*al-ṭibb al-nabawī*, qui entendait lier encore plus étroitement le savoir du *faqīh*, modelé sur les sciences religieuses et la tradition, au rôle de guérisseur attribué au *ṭabīb*[65], on assiste au déclin du médecin-philosophe et l'apparition du médecin-*faqīh* ou du droguiste-*faqīh*. Tout cela expliquerait pourquoi dans la période mamelouke les ouvrages qui traitent de médecine ou botanique sont rares et ceux qui ont étés rédigées à cette époque sont difficilement comparables à la production des siècles d'or de la médecine arabo-islamique.

Cependant ces deux professions continuaient à être pratiquées du moins dans la première période mamelouke comme le montrent des sources biographiques comme le *Tārīḫ al-ḥukamā'* d'Ibn al-Qifṭī (m. 646/1248) ou le *ʿUyyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'* d'Ibn Abī Usaybiʿa (m. 668/1270), les documents des *waqf*-s sur les employés des *bīmāristān*s du Caire et Damas ou encore les manuels de *ḥisba*[66].

Une autre source d'information est fournie par les documents de la Geniza du Caire où le *qinnab*/*qunnab* est présent dans plusieurs fragments comme herbe médicale et pour la fabrication de cordes[67].

---

[62] *Ibidem*, p. 336.

[63] *Ibidem*. Voir aussi sur cela H. H. Biesterfeldt, Some opinions on the Physician's remuneration in Medieval Islam, Bulletin of the History of Medicine 58, 1984, pp. 16-27.

[64] Abū ʿAbdallāh Muḥammad Ibn al-Ḥāǧǧ (né en 737/1336) dans son *Madḫal al-šarʿ al-šarīf* désapprouve la pratique de consulter des médecins non-musulman, L. Chipman, *The World of Pharmacy*, pp. 126-127 et notes 78 et 80. Plus tard Dāwud Ibn ʿUmar al-Anṭākī (m. 1008/1599-1600) dans l'introduction du *Taḏkirat ūlī l-albāb* affirme qu'il a pris la décision de se spécialiser dans la médecine après avoir vu que au Caire même le *faqīh* le plus versé dans les sciences réligieuses devait récourir au plus infime des médecins juifs pour se faire soigner, al-Anṭākī, *Taḏkirat ūlī l-albāb*, al-Maktaba al-Ṯaqāfiyya, Bayrūt 1950, vol. 1, p. 5. Voir aussi sur cela H. H. Biesterfeldt, Some opinions on the Physician's remuneration in Medieval Islam, pp. 16-27.

[65] M. S. Khan, *Islamic Medicine*, Routlege & Kegan Paul, London 1986; I. Perho, *The prophet's medicine: a creation of the Muslim Traditionalist scholars*, Studia Orientalia 74, Finnish Oriental Society, Helsinki 1995.

[66] L. Chipman, *The World of Pharmacy*, pp. 127-178. L'ophtalmologie, en particulier, semble avoir connu un grand succès auprès des *fuqahā'* et des *ʿulamā'* de l'époque mamelouke, voir E. Savage-Smith, ṬIBB, dans *EI*², vol. 10, p. 456. Voir aussi D. Behrens-Abouseif, *Fatḥ Allāh and Abū Zakariyya: physicians under the mamluks*, Supplément aux Annales Islamologiques, Cahier N° 10, Institut Français d'Archéologie Orientales, Le Caire 1987. Quant au *ḥisba* et à la profession de *muḥtasib* dans la première époque mamelouke voir J. P. Berkey, The *Muḥtasib*s of Cairo under the Mamluks: towards an understanding of an Islamic Institution, dans M. Winter, A. Levanoni (éds), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 245-276.

[67] Voir sur cela L. Chipman, *The World of Pharmacy*, p. 126 et notes; E. Lev, Z. Amar, *Practical* Materia Medica *of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*, Brill, Leiden - Boston 2008, pp. 370-371 et S. D. Goiten, *A Mediterranean Society*, 6 vols, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1967-1993, vol. 1, 86 et 105-106

Dans le *Minhāǧ al-dukkān*, un manuel pour pharmaciens probablement écrit autour du 658/1260 par Kūhīn al-ʿAṭṭār, le *šahdānaǧ hindī* indique les graines de *qinnab* qui, mélangé à d'autre substances comme le kekendj, la jusquiame blanche, l'opium, le safran, etc., sert à la préparation des pastilles (*qurṣ kākanǧ*) utiles pour les problèmes des rein[68].

L'entrée *šahdānaǧ* du *Miftāḥ al-rāḥa li-ahl al-filāḥa*, un ouvrage anonyme mais qui remonterait au VIIIe/XIVe siècle, se compose de deux parties: dans la première, l'auteur reprend textuellement un fragment de *al-Filāḥa al-Nabaṭiyya* d'Ibn Waḥšiyya, puis dans la deuxième il introduit des détails intéressants:

> je sais que certains disent qu'il y en a deux espèces: une sauvage et une domestique. Ce dernier type se distingue à son tour en deux qualités: une avec et une sans fleurs. La spécificité de ses graines est que, s'ils sont consommés en grande quantité, peuvent provoquer le mal de tête, empêcher la production de sperme et donc limiter la procréation (*nasl*) et il enivre comme enivre le vin. Les gens de la région Syro-libanaise (*Šām*) et d'Égypte consomment ses feuilles de différentes façons et l'appellent *al-ḥašīša*. Son effet est plus fort de l'effet du vin et sur son compte ils ont composé plusieurs poèmes (*ašʿār*) qui ressemblent à ceux du vin[69].

Dans ce passage l'auteur nous dit que le terme *ḥašīša* n'était pas seulement utilisé en Égypte, comme Ibn al-Bayṭār avait remarqué, mais les habitants de la région Syro-libanaise, eux aussi, employaient ce nom pour se référer au *qinnab*/*šahdānaǧ* dont l'effet enivrant ressemblait celui du vin tout comme les compositions en vers rappelaient celles bachiques.

Dans son *Historia Ægyptica Naturalis* (*Histoire naturelle de l'Égypte*), le médecin vénitian Prospero Alpini consacre tout un chapitre aux drogues utilisées par les égyptiens pour augmenter l'appétit sexuel. Parmi les drogues "nouvelles" et les hallucinogènes, Alpini cite, entre autres, le *bernavi* et le *assis*, ce qui est clairement la translittération latine du mot arabe *ḥašīš*, et ajoute:

> puisque l'*assis* est le produit de base de cet électuaire de *bernavi*, je pese devoir parler d'abord de l'*assis*. Or donc. *assis* est le nom générique désignant toute herbe, mais, comme cette herbe est recherchée à cause de son efficacité très grande et vraiment remarquable, et comme elle est très connue parmi ces peuples, on lui a donné, comme antonomase, le nom du genre dont elle fait partie. Da'utres l'appellent *cheles*. Pour que l'on comprenne où elle se place parmi les plantes, disons qu'elle nous a paru ressembler à la graine de chanvre. [...] Donc, c'est avec cette herbe, c'est-à-dire avec ses deuilles séchées et déduites en poudre que l'on fait le *bernavi*, en variant cependant la nature et le poids des aromates que l'on y joint à volonté. [...] Beaucoup utilisent l'herbe d'*assis* toute seule, finement broyée et avalée, ou délayée dans de l'eau pure. Tel est le rite des Arabes pour la prendre[70].

Puis, à propos des effets hallucinogènes des ces deux substances, de la *thériaque* et du "collyre de Philon", il arrive même à affirmer que l'activité prophétique de Muḥammad était le résultat de son habitude à absorber ces drogues:

> Cela fut, dit-on, fort opportun pour le prophète (qui, dès sa jeunesse avait été habitué à cet électuaire) lorsque vint le moment où il eut besoin de faire croire aux Arabes qu'il était prophète et qu'il parlait avec les divinités. Absorbant, eux aussi, de cet électuaire, quelques-uns de ses familiers, en qui il avait confiance, en firent lexpérience sur eux-mêmes et crurent que cette satisfaction leur était procurée parce que Dieu les aimait en tant que compagnons du prophète. Mais ensuite, lorsque la drogue fut connue et

---

[68] L. Chipman, *The World of Pharmacy*, p. 219 et I. Lozano Cámara, Acerca de una noticia, p. 153 et note 10.

[69] *Miftāḥ al-rāḥa li-ahl al-filāḥa*, éd. M. ʿIsā Ṣāliḥiyya et I. Ṣudqī al-ʿUmd, al-Maǧlis al-waṭanī li-l-ṯaqāfa wa-l-funūn wa-l-ādāb, al-Kuwayt 1984, 135.

[70] P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, vol. 1, pp. 135.

devint d'un usage courant, il arriva que la plupart des gens instruits non seulement ne considérèrent plus Mahomet comme un prophète, mais perdirent toute confiance en lui, malgré les attitudes simulées qu'ils prenaient, soit par crainte soit pour les avantages que la crédulité de leur secte leur fait toujours espérer recevoir du sort[71].

Il est intéressant de noter qu'une légende fort similaire circulait dans l'Inde musulmane:

le Prophète et l'ange Gabriel se promenaient tranquillement jusqu'au moment où ils découvrent quarante personnages totalement nus occupés à préparer un breuvage. La préparation terminée, ceux-ci constantent qu'ils n'ont rien pour la filtrer. Le Prophète offre alors son turban, on filtre le *bhang*, le turban prend une belle couleur verte (la couleur de la tribu des Banû Hâshim dont il est issu), et on remercie l'honorable visiteur en lui offrant du *bhang*. C'est ainsi, dit la làgende, que le Prophète aurait obtenu la révélation des secrets du monde d'en bas et du monde d'un haut[72].

Dans le sillage d'Ibn al-Bayṭār, la *Taḏkirat ūlī al-albāb wa l-ğāmiʿ al-ʿağab al-ʿuğabā'* d'Abū Dāwūd al-Anṭākī (m. 1008/1599-1600) est une compilation qui comprend environ 1700 entrées. L'auteur, considéré comme le dernier grand médecin arabe, bien qu'aveugle fut nommé "chef des médecins" du Caire. Il avait appris la science par un médecin et savant persan pendant une longue maladie quand Abū Dāwūd se trouvait encore à Antioche, sa ville natale. L'érudit persan lui avait aussi appris le grec affirmant qu'il aurait été la dernière personne sur terre à parler cette langue. Ainsi, il put se former sur les textes gréco-hellénistiques et les ouvrages de l'ancienne tradition médicale et astrologique arabe. Mais dans une période qui regardait avec méfiance tout ce qui semblait dépasser les dispositions de l'orthodoxie, toutes tentatives d'exercer la libre pensée étaient considérées comme hérétiques[73]. Ainsi, al-Anṭākī accusé par son propre disciple Madyan al-Qawṣūnī (m. 1044/1634) d'avoir des tendances shiʿites fut contraint de quitter le Caire et mourut à la Mecque en 1008/1599-1600[74]. Dans la *Taḏkira*, où convergent les connaissances anciennes et les expériences développées au cours de l'époque mamelouke, on entend par *qinnab* l'écorce (*liḥā'*) de *šahdānağ*. Sa première utilisation est la fabrication des fils et des cordes mais n'est pas adapté à la confection de vêtements car le tissu peut se resserrer ou s'abîmer au niveau des jointures par la friction. En revanche, en médecine on en tire des tissus utiles dans le bandage d'ulcères et blessures[75]. Quant au *šahdānağ*, ce terme indique, selon al-Anṭākī, tant l'arbre du *qinnab* que ses graines :

les égyptiens l'appellent *šarānaq* et les feuilles de cet arbre sont connues comme *ḥašīša* tandis que les byzantins (*Rūmī*) l'appellent *zakzaka*. Il en existe deux espèces, une grande et une petite. La grande peut atteindre une taille d'environ le double de celle d'un homme et la largeur de ses feuilles celle de la paume de la main avec ses doigts. L'intérieur est vide et son écorce est réputée pour fabriquer des fils subtils comme ceux du lin. L'espèce de petite taille, que l'on trouve chez les *zanğ*-s (Éthiopiens), les indiens et les byzantins, a des petites feuilles et des racines faibles. Ses semailles et sa maturation se font sous le signe du Cancer. Le *qinnab* a une composition très forte: une part de chaleur et quatre de froideur. Ainsi il en résulte qu'il est une plante froide et sèche au troisième degré. Si l'on remplit les oreilles avec du *qinnab*, ceci libère des substances ou bien si l'on y faisait couler son jus, il fonctionnerait comme vermicide. Se laver avec l'eau dans laquelle on a fait une décoction de *qinnab* est utile pour éliminer les poux et lénifier les enflures. Avec du miel on en fait un onguent qui soulage les douleurs aiguës. Une fois

[71] P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, vol. 1, p. 134.
[72] C. Tortel, *L'ascète*, p. 40.
[73] L. Chipman, *The World of Pharmacy*, p. 115.
[74] D. Behrens-Abouseif, The image of the physician, pp. 338-339.
[75] Al-Anṭākī, *Taḏkira*, vol. 1, p. 264.

> ingéré, il provoque d'abord égayement (*tafrīḥ*), ardeur, puis il engourdie (*yaḫdaru*), rend paresseux (*yaksalu*), assomme (*yabludu*) et endort les sens (*yaḍʿifu al-ḥawāss*). La bouche qui en absorbe sentira mauvais, et, par sa nature froide, affaiblira le foie et le ventre. Il provoque hydropisie (*istisqā'*) et corrompt la complexion par le développement d'un engouement trompeur (*al-šahwa al-kāḏiba*). Les douceurs renforcent son effet tandis que les choses amères le gâtent. Mais quand son consommateur se dégrise, il est convaincu que l'absorption de la drogue a rendu plus intense le rapport sexuel et peut-être est-ce ainsi tout au débout mais après les nerfs cèdent au froid de cette plante. Qui s'adonne habituellement (*man yadmanuhu*) à cette herbe, cherche d'en absorber toujours un *raṭl*, comme on a pu comprendre. Mais, en général pour que le haschich soit largement néfaste, il est nécessaire que qui en consomme ait soin d'en absorber constamment une dose. En revanche, [s'il voulait se dégriser] il doit se vider l'estomac en prenant des purgatifs ou les jus de fruits. Les graines de chanvre favorisent l'expulsion des flatuosités et allègent la nausée, mais ils éloignent aussi de la tendance à passer du temps dans les foyers domestiques (*yazīlu al-luzūğāt*), son consommateur devient grossier tant qu'il prend l'habitude d'offenser [le gens] et seulement le pavot peut le remettre en ordre[76].

Bien que ce fragment de la *Taḏkira* soit un témoignage tardif, il reste un document important pour l'étude de l'utilisation thérapeutique de cette plante à l'époque mamelouke. En effet, à part les propriétés carminatives, anti-inflammatoires et le traitement contre le mal d'oreilles et ses propriétés antipelliculaires, nous pouvons cependant noter des changements considérables. D'abord, la nature du haschich est froide et non chaude comme dans la plus part des documents précédents car le principal effet observé par l'auteur est une torpeur générale. Al-Anṭākī est assez précis dans la description de l'enchaînement des sensations provoquées par la drogue : d'abord il enregistre un sentiment d'euphorie et bien-être qui se transforme graduellement en torpeur et endormissement du corps et des sens. Ensuite, il nous dit que l'idée que le haschich provoque excitation sexuelle se base sur l'impression d'une stimulation que le haschichin rapporte après que l'effet ait déjà disparu. Cependant, il ajoute qu'une excitation peut surgir dans les phases initiales de l'enivrement toxique mais quand la nature froide de la drogue se révèle, une réaction de nature opposée prend sa place. En outre, le récit d'al-Anṭākī est un témoignage éloquent de ce qu'on pourrait appeler une dépendance pathologique au chanvre qui fait que le haschichin ne puisse plus rester sans sa dose, quantifiée en un *raṭl*, ce qui correspond à 406.25g, développant une véritable passion trompeuse ou artificielle (*al-šahwa al-kāḏiba*). Ainsi, les conséquences d'une consommation habituelle de chanvre ne se limitent plus seulement aux répercussions, quelles soient positives ou négatives, sur la santé du consommateur, mais on reconnaît aussi des contrecoups d'ordre social comme le fait que le haschichin prend l'habitude de déserter le foyer familiale[77] et son comportement déchaîné peut irriter ou offenser les gens, tant que l'auteur suggère d'utiliser un calmant comme le pavot.

Enfin, Madyan al-Qawṣūnī (m. 1044/1634), disciple d'al-Anṭākī qui le remplacera dans le poste de "chef des médecins" au Caire, dans l'article *qinnab* de son *Qāmūs al-aṭibbā' wa nāmūs al-alibbā'* affirme qu'il correspond au *šahdānağ*, qui à son tour indique les graines et l'arbre du *qinnab*

[76] *Ibidem*, p. 219.

[77] Cette tendance est surtout évidente à propos de l'essor des cafès à partir du XVIs siècle. Ceux-ci vont devenir des endroits de distraction altérnatifs aux maisons et aux boutiques. Voir à ce sujet R. Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, surtout chapitres 6 et 7. Quant aux tavernes où on pouvait consommer du haschich voir plus haut le chapitre I.

mais qui est aussi connu comme *ḥašīša*, celui-ci provoque paresse et torpeur et pris en grandes quantités devient un enivrant (*muskir*)[78].

Bien qu'ils ne traitent pas spécifiquement de matière médicale, les ouvrages à caractère juridique peuvent nous renseigner davantage sur le sentiment général vis-à-vis du chanvre dans l'époque mamelouke car, comme nous avons déjà pu voir, la médecine faisait partie du cursus de formation des érudits de l'époque post-abbaside. Le *Zahr al-ʿarīš fī taḥrīm al-ḥašīš* de Muḥammad Ibn Bahādur Ibn ʿAbd Allāh al-Zarkašī (745-794/1344-1392), par exemple, est un traité essentiellement juridique qui fera autorité pendant toute l'époque mamelouke. Dans le deuxième chapitre, l'auteur fait une liste tirée pour la plupart du *Mağlis fī ḏamm al-ḥašīš* d'Ibn Ġānim al-Maqdisī (m. 678/1279-1280), de tous les dommages que le haschich procure au corps et à l'esprit. Il est important de le citer dans son intégralité car ce passage résume toutes les idées formulées jusqu'à son époque au sujet des maux causés par cette substance :

> le haschich corrompt la raison, produit stérilité, éléphantiasis (*ğuḏām*), lèpre (*baraṣ*), il attire les maladies, occasionne des attaques de convulsion, provoque une halène fétide, sèche le sperme, fait tomber les poils des sourcils, fait brûler le sang, provoque des trous dans les dents et révèle la maladie cachée[79]. Il détruit les intestins, rend invalide les membres du corps, réduit le souffle, renforce les manies (*al-haws*), fait décliner la vigueur, affaiblit le sens de l'honneur (*al-ḥayā'*), rend bilieuse la complexion (*taṣaffara al-alwān*) et noircit les dents. Il perce le foie, enflamme l'estomac, laisse une mauvaise odeur dans la bouche, endurcit les yeux provoquant des troubles à la vision et fait surgir nombreuses images dans l'imagintion (*wa-fī l-muḫayyalat kuṯrat al-fikr*). Parmi ses propriétés exécrables, il entraîne paresse et apathie à qui en mange. Il transforme le lion en insecte (*ğuʿal*: littéralement scarabée), il tourne la personne noble en humble, le sain en malade. S'il en mange, il ne se ressaisie pas, quand on lui en donne, il ne s'en contente pas et si on lui parle, il n'écoute pas. Il rend muet l'éloquent et imbécile la personne crédible. Fait disparaître les qualités viriles et éloigne de la jeunesse. Puis il corrompt la raison, abroutit le caractère naturel, alanguit l'intelligence (*al-fiṭna*) et provoque gourmandise (*al-biṭna*) tant que la nourriture devient sa principale préoccupation et le sommeil sa principale occupation. Il s'éloigne de la *Sunna* et sera exclu du Paradis car Dieu le maudit à moins qu'il ne se soumette à Sa volonté en se repentant ainsi il méritera l'approbation de Dieu[80].

Bien que cette description puisse paraître quelque peu grotesque par la surabondance de maladies et des tourments provoqués par la drogue, la méthode de combiner et alterner l'indication des dommages affligeant le corps et ceux menaçant l'intégrité rationnelle et morale de l'être humain, sera une formule habituelle de l'ensemble des traités de l'époque mamelouke. Les auteurs de ces textes, trouvant peu de supports documentaires dans les ouvrages de la tradition classique à propos de la nocivité et de la prohibition du haschich, feront appel aux autorités médicales des siècles précédents pour soutenir leur cause moralisante. Car si Dieu n'a pas interdit dans son Livre le haschich, il a quand même interdit d'offenser le corps et de lui nuire : « Il leur ordonne ce qui est convenable ; il leur interdit ce qui est

---

[78] Al-Qawṣūnī, *Qāmūs al-aṭibbā' wa nāmūs al-alibbā'*, 2 vols, Mağmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya, Dimašq 1979-80, vol. 1, pp. 56-57 et 92-93.

[79] Voir F. Rosenthal, *The Herb*, p. 86 et note 5 qui voit dans l'expression "*al-dā' al-ḫafī*" une référence au *ubnah* c'est-à-dire l'homosexualité passive souvent appelée ainsi.

[80] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 80-82 et 122-124; F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 86-88. Cette liste (*min awṣāfihā al-maḏmūma*) présentée par al-Zarkašī dans son *Zahr al-arīš* est comme l'on dit partiallement tirée du *Mağlis fī ḏam al-ḥašīš* d'Ibn Ġānim al-Maqdisī, voir plus bas chapitre III. Plus tard ce même paragraphe sera aussi rapportée par al-Diyārbakrī, *Tarīḫ al-ḫamīs fī aḥwāl anfas al-nafīs*, 2 vols, Maṭbaʿat al-faqīr ʿUṯmān ʿAbd al-Rāziq, al-Qāhira 1302/1884, vol. 2, p. 31; sur al-Zarkašī voir plus bas chapitre III.

blâmable ; il déclare licite, pour eux, les excellentes nourritures ; il déclare illicite, pour eux, ce qui est détestable » (*Sūrat al-Aʿrāf*, 157). D'ailleurs, la médecine humorale galénique, entièrement intégrée dans le régime scientifique arabo-islamique, souligne explicitement le rapport de dépendance entre les humeurs (*aḫlāṭ*) agissant dans le corps et les tempéraments (*amziğa*) qui, eux, affectent le comportement de l'individu.

CHAPITRE III
JURISPRUDENCE ET IVRESSE

III.1. “Kull muskir ḫamr wa kull ḫamr ḥarām” : premiers pas vers la condamnation juridique du haschich

Parallèlement à la diffusion à des fins récréatives et à large échelle de certains électuaires, à partir du VIIe/XIIIe siècle des traditionnistes commencèrent à s’occuper des implications juridiques de la consommation de haschich. Le constat que les effets créés par cette substance pouvaient attaquer non seulement le corps, mais aussi les facultés de la raison et la conduite morale de ses consommateurs, éveilla assez tôt chez ces savants des soupçons d’illégalité.

Le *Mağlis fī ḏam al-ḥašīš* de ʿIzz al-Dīn ʿAbd al-Salām Ibn Aḥmad Ibn Ġānim al-Maqdisī al-Wāʾiẓ est le plus ancien texte à offrir une brève discussion juridique à propos du haschich. Les deux manuscrits sur lesquels Indalecio Lozano Cámara a établi l’édition du *Mağlis* sont datés de la fin du VIIIe/XIVe siècle[1]. D’après les rares informations biographiques sur l’auteur, il semble qu’Ibn Ġānim était un prêcheur šafiʿite qui aurait écrit des textes mystiques et édifiants et serait mort en 678/1279-1280[2]. Pour Indalecio Lozano Cámara, deux éléments font du *Mağlis* un sermon plus qu’un véritable traité : le recours à la prose rimée et rythmée (*sağʿ*) et à d’autres figures de style et surtout l’absence d’informations telles que l’origine, la diffusion, l’utilisation thérapeutique, la description botanique, la manière de préparer et consommer le haschich, etc., thématiques essentielles dans les autres traités sur le même sujet[3]. En revanche, des évidences indiquent que ce texte était destiné aux milieux soufis, d’un côté par le recours à la terminologie des mystiques, comme relevé par Indalecio Lozano, et de l’autre par la critique explicite de l’utilisation du haschich par certains religieux pour faciliter l’annulation de soi (*fanāʾ*) et atteindre l’union mystique avec Dieu :

> On pense que le soufisme (*al-faqr*) n’est autre chose que de s’habiller avec le *dalūq* ou le *muraqqaʿ*[4] fait de morceaux de tissu et que ça suffit pour rester sur la voie droite. Alors, [ce pseudo-soufi] marche dans le marché et continue à vivre dans la débauche. On ne le trouvera pas en train de se prosterner dans les mosquées, ni de rendre culte dans les temples ou se vouer à l’adoration de Dieu avec les ascètes. En revanche, il cherchera à percer la preuve de l’existence de Dieu[5] s’égayant publiquement avec le haschich. Puis, dans son abjection, il fait croire que [l’herbe] est la demeure de sa proximité avec Dieu, la somme de Sa présence, le signe de son union avec Lui et la manifestation de Sa sainteté. Il dit : “elle [la drogue] est ce qu’il y a de sacré dans mon existence et ce qui me rapproche de ma divinité”[6].

[1] F. Rosenthal, *The herb*, pp. 6-8, I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 22-23.

[2] Éds *EI²*, IBN GHĀNIM, dans *EI²*, vol. 3, p. 772 et I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 17 et Id, Algunos problemas de traducción cultural en el *Maŷlis fi ḏamm al-Ḥašīša* de Ibn Gānim al-Maqdisī (m. 1279-1280), dans *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. Sección Arabe-Islám, Vol. 61, 2012, pp. 25-35.

[3] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 35-37. Voir aussi sur cela l’entrée *qinnab* de Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, 28 vols, Markaz zāʾid li-turāṯ wa-l-taʾrīḫ, al-ʿAyn 2006, vol. 21, 185-186.

[4] Ces deux termes désignent des vêtements cousus de pièces et de morceaux rapportés, cf I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 39 et note 4, Kazimirsky, *Dictionnaire*, p. 725 et 909.

[5] Pour la traduction du texte *bal yastağlī al-šāhid*, voir I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 39 et notes 6 et 7.

[6] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 27-28 et 39-40 et Id, Algunos problemas de traducción cultural, pp. 27-32.

Ensuite Ibn Ġānim cite des *ḥadīṯ*-s qui prouveraient le caractère illicite du chanvre :

> Si quelqu'un se dispute avec lui [le pseudo-soufi] ou le conteste pour l'utilisation du haschich, il répond qu'il n'y a pas de texte explicite à ce sujet ni de *ḥadīṯ* authentique. Mais, ô toi qui trouves beau ce qui est abominable, existerait-il une évidence plus manifeste que les paroles du Prophète – Dieu prie sur lui et lui donne la paix – "Tous ce qui enivre est comme le vin, et tout vin est interdit" ou "Ce qui enivre en grande quantité est aussi interdit en petite quantité" et encore "Le vin (*al-ḫamra*) a été particulièrement interdit et tout ce qui enivre comme le vin est interdit". Il te suffirait ce que Abū Mūsā al-Ašʿarī a rapporté avec l'autorité de l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et lui donne la paix – : "Il a défendu tout enivrant qui distrait de la prière". Les musulmans sont d'accord à considérer interdit, que ça soit en petite ou en grande quantité, de boire un liquide qui produit enivrement. Ils sont aussi unanimes sur le fait que qui boit un enivrant pensant que c'est licite est un infidèle comme qui affirme être licite ce que Dieu a interdit. Ainsi, pour l'unanimité des musulmans, qui boit du vin est un pécheur et qui mange du haschich est un infidèle. De la même manière, qui boit du *naṣūḥ* ou du jus de raisin cuit (*al-maṭbūḫ*) pensant que ces sont licites, est un infidèle pour l'unanimité des musulmans, parce qu'il a déclaré licite ce que Dieu a interdit et qui considère licite ce que Dieu a défendu est un infidèle[7].

Ibn Ġānim répond ici à qui assume que l'absence de référence explicite au haschich dans la *Sunna* constitue une preuve de sa licéité. Contre cette croyance, le shaykh rapporte trois énoncés prophétiques. Le premier, *kull muskir ḫamr wa-kull ḫamr ḥarām*, attesté dans les principaux recueils de *ḥadīṯ*[8], présuppose l'application du raisonnement analogique (*qiyās*) dont l'auteur laisse sous-entendu un premier passage, ce qui est la nature enivrante (*muskir*) du haschich. Ensuite, Ibn Ġānim cite une autre tradition attribuée au Prophète : *mā askara kaṯīruhu fa-qalīluhu ḥarām*[9]. Ici, l'auteur porte la question du plan qualitatif à celui quantitatif et rejoint, ainsi, le débat plus général sur la "juste quantité" qui, initialement développé dans le contexte de la consommation de vin, sera appliqué dès le VIIe/XIIIe siècle au cas du haschich. En outre, la présence de cette tradition dans ce texte montre qu'un débat sur ce sujet existait déjà à cette époque. Le troisième *ḥadīṯ* rapporté est *ḥurrimat al-ḫamra bi-ʿaynihā wa-l-muskir min kull ḫamr ḥarām*. Indalecio Lozano n'a pas trouvé cette maxime dans le corpus de la tradition prophétique canonique qui n'est pas non plus rapporté dans la *Rāḥa* bien qu'al-Badrī rapporte aussi cette variante: *kull ḫamr muskir wa-kull muskir ḥarām* (*Éd*. 69:25). Ensuite, Ibn Ġānim cite une autre tradition douteuse attribuée à Abū Mūsā al-Ašʿarī, *anhī ʿan kull muskir šaġala ʿan al-ṣalāt*, qui peut être vu comme une variante des deux *ḥadīṯ*-s: *kullumā askara ʿan al-ṣalāt fa-huwa ḥarām* (tout ce qui rend ivre pendant la prière est interdit) et *wa-man šariba muskiran nuǧisat ṣalātuhu* (qui boit un enivrant rend sa prière impure)[10]. Enfin, Ibn Ġānim pour renforcer son propos affirme qu'il existe *iǧmāʿ* (accord unanime) entre les musulmans pour considérer *kāfir* (infidèle) qui absorbe (*akala*) du haschich encore plus s'il le fait le croyant permis car *man aḥalla mā ḥarrama Allāh fa-huwa kāfir* (qui déclare licite ce que Dieu a interdit est un infidèle).

[7] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 28-29 et 40-41 et note 20 pour le *naṣūḥ* et le *maṭbūḫ*.

[8] Cf A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane. Les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwatta' de Mālik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal*, 8 vols, Brill, Leiden 1936-1969, vol. 2, p. 491 et G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīṯ*, Brill, Leiden – Boston 2007, p. 171.

[9] A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 491. Ces deux *ḥadīṯ*-s sont aussi rapporté dans la *Rāḥa*, *Éd*. 64:18-19.

[10] A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 491 et I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 28-29 et 40.

Ibn Ġānim cite un autre *ḥadīṯ* attribué à Surāqa Ibn Mālik (m. 24/645) qui sera aussi plus tard rapporté dans la *Rāḥa* d'al-Badrī:

> Un jour un bédouin se présenta devant le Messager de Dieu – que Dieu prie sur lui et lui donne la paix –, et avec l'écume (*al-zabd*) qui lui coulait des yeux[11] dit : "Ô Messager de Dieu j'avais des chameaux qui se sont perdus. Pendant cinq jours je les ai cherchés et, mourant de faim, j'ai trouvé une herbe avec [des feuilles de] cinq et six doits, la pointe entaillée, douée d'une odeur forte et pénétrante et de branches rouges. Alors j'en ai mangé et mon esprit s'est voilé et, comme tu peux voir, depuis je m'émeus sans le vouloir"[12]. Alors, le Messenger de Dieu répondit : "Celui-là est l'arbre de *zaqqūm*, qui en mange ne se rassasie pas de la faim. Que Dieu maudisse le Jour du Jugement Dernier celui qui en mange"[13].

Cette anecdote n'a pas été relevée dans l'apparat des *ḥadīṯ*-s et pourrait être considérée comme une fabrication. D'ailleurs, au manque des traditions explicites, l'invention de *ḥadīṯ*-s était un phénomène courant, mais dans le cas du haschich ces fausses anecdotes ne sont pas nombreuses et ont étés modelées sur le style des certaines traditions prophétiques[14]. Quant à l'assimilation du haschich à l'arbre de *zaqqūm*, al-Badrī citant le *Zawāǧir al-Raḥmān fī taḥrīm ḥašīšat al-Šayṭān* de Šams al-Dīn Ibn al-Naǧǧār al-Šāfiʿī (IXe/XVe siècle) rapporte une histoire selon laquelle l'arbre de *zaqqūm*[15] serait à l'origine de plusieurs plantes considérées narcotiques entre autres le *šahdāniǧ* (les grains de chanvres) sauvage, le poivre, le *dāṯūr*, le *banǧ*, puis il cite le même *ḥadīṯ* rapporté dans le *Maǧlis*[16]. La référence à cette plante infernale permet à Ibn Ġānim d'introduire un autre thème récurrent, ce qui est le fait que l'absorption de cette drogue fait réjouir Satan qui rend cette plante si séduisante que

> les âmes des gens du bas peuple désirent l'absorber car ils la trouvent meilleur marché et la prennent comme une bonne action qui devrait les rapprocher de Dieu le Très Haut alors qu'après il ne leur arrive que des malheurs et des calamités. Ainsi, [cette drogue] est attribuée aux pieux (*ṣulaḥā'*) et aux soufis mais, par Dieu, les *fuqarā'* en sont exempts et s'en tiennent loin. Seulement le bas peuple ignorant, la lie de l'humanité, les plus abjectes de la population leurs ressemblent [aux haschichins] et les imitent. Seul Dieu le Très Haut peut sauver ou maudire qui déclare licite le haschich[17].

---

[11] Nous avons préféré donner une traduction littéraire de l'expression arabe "*al-zabd yataṭāyr min aḥdāqihi*" car le sens n'est pas clair. F. Rosenthal, *The Herb*, p. 46 traduit "in rather poor physical condition" et Lozano affirme que cette interpretation n'est pas tout à fait convaincante.

[12] Le texte arabe est "amīlu min ġayr hawā'". F. Rosenthal, *The Herb*, p. 47 traduit "staggering (but) not as the result of some inner commotion", mais il introduit une note en bas de page dans laquelle il affirme: "'swaying without wind' would be entirely out of place here, unless an allusion to the plant is intended". Comme j'ai pu montrer plus haut, l'allusion au mouvement de la plante sans vent est assez ancienne, voir chapitre II, p. 34. I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, pp. 41-42 et note 27, traduit "ahora me incline, como ves, sin desearlo" et il est d'accord avec Rosenthal sur le fait de ne pas rendre *hawā* avec "vent". Il nous semble que la traduction "je m'émeus sans le vouloir" montre bien l'état de bouleversement émotionnel incontrôlable provoqué par la drogue. Ainsi ce passage pourrait éclaircir davantage l'expression "l'écume lui coulait des yeux" interprétable comme un état d'émotion d'une forte intensité qui ammene aux larmes.

[13] I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, pp. 29-30, voir aussi *Éd.* 68:17-20.

[14] F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 45-47.

[15] L'arbre de *zaqqūm* est mentionné trois fois dans le Coran: *Sūrat al-Ṣāffāt*, 60-62, *Sūrat al-Duḫān*, 43; *Sūrat al-Wāqiʿa*, 52; C. E. Bosworth, ZAḲḲŪM, dans *EI*[2], vol. 11, p. 425 et F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 46-47. Quant à Ibn al-Nāǧǧar, nous ne possèdons aucune information biographique et son traité semble qu'il ne nous soit pas parvenu. Le *Zawāǧir* est cité parmi les sources du *Ẓill al-ʿarīš fī manʿ ḥall al-banǧ wa-l-ḥašīš* de Raḍī al-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm al-Ḥalabī connu comme Ibn al-Ḥanbalī (m. 971/1563) à côté du *Zahr al-ʿarīš* par Ḥaǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 4, 176-177 n° 8019. Voir sur cela F. Rosenthal, *The Herb*, p. 13 et 16-17.

[16] *Éd*. 68:3-17.

[17] I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, p. 30.

Dans la *Rāḥa* aussi la nature diabolique du haschich sera soulignée à plusieurs reprises[18] et sera un cliché récurrent dans les poèmes inspirés de cette drogue[19]. Pour revenir au passage du *Mağlis*, il offre deux éléments de réflexion. D'abord l'auteur fournit des détails sur les consommateurs de haschich qui étaient de condition basse et vile (*ḫasīsat al-daniyya)* et pouvaient se procurer facilement la drogue celle-ci étant meilleur marché que le vin. Or, le rapprochement au divin (*taqarrubuhum ilā Allāh*) par le haschich qu'Ibn Ġānim semble suggérer ici n'est qu'une forme artificielle, une imitation postiche de l'extase des vrais *fuqarā'* qui, quant à eux, sont complètement étrangers à cette pratique. En effet, la deuxième considération est que dans ce passage l'auteur, lui-même un soufi, prend la défense des mystiques par un refus catégorique de les associer aux consommateurs de haschich, considérés comme les plus abjectes et ignobles êtres de la société (*wa-innamā tašabbahu bi-him awbāš al-ğuhalā' wa-iqtadā bi-him al-sufalā' wa-asqāṭ al-sufahā'*). Ce qui suit est une description des effets psycho-physiques, moraux et comportementaux de l'ingestion du haschich qui plus tard sera en partie reprise par al-Zarkašī :

> Parmi ses propriétés déplorables il y a celle d'encourager la paresse et provoquer l'indolence chez qui en absorbe. Elle transforme le lion en insecte, le noble en ignoble et le sain en malade. En manger ne rassasie pas, en disposer ne satisfait pas et si on lui adresse la parole il n'écoute pas. Elle rend l'éloquent muet et difforme ce qui est parfait, affaiblie la générosité (*al-muruwwa*) et éloigne la noblesse d'âme (*al-futuwwa*), corrompt la pensée, abrutit le caractère naturel et refroidie l'intelligence. Elle cause indisposition, peine sans fin, crée l'habitude de se livrer au désordre sexuel (*al-fitna*) et change l'aspect du visage. Qui en consomme ne pourra jamais remplir son ventre et, par conséquent, ne pourra pas abandonner sa tristesse. Alors, il en absorbera à tout instant (*qad ğaʿala al-akal fanna*) et le sommeil jouit d'une grande faveur auprès de lui. Mais, en réalité il s'éloigne de la *Sunna* et du Paradis et il est destiné par Dieu à être maudit à moins qu'il ne se repente en âge avancé et mette sa confiance en Dieu le Miséricordieux[20].

Le fait qu'au VIIe/XIIIe siècle des groupes de shaykhs, ascètes ou méndiants étaient accusés de se livrer à toutes sortes de pratiques hétérodoxes, entre autres l'absorption de haschich, est aussi attestée dans le *Kitāb al-muḫtār fī kašf al-asrār* écrit entre 629/1232 et 646/1249 par Ğamal al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān al-Ğawbarī[21]. Ce texte est une sorte d'encyclopédie de pratiques et de dispositifs utilisés par les soufis tricheurs, les droguistes charlatans, les mendiants, les imposteurs, les faux prophètes, bref des échantillons du bas-fond qui peuplait les sociétés islamiques de la première moitié du VIIe/XIIIe siècle. Dans le deuxième chapitre, *Fī kašf asrār al-laḏīna yaddaʿūna al-mašayḫa* (Le dévoilement des secrets de ceux qui prétendent être des shaykhs), al-Ğawbarī fait référence à des groupes de pseudo-mystiques, comme les membres de la secte Ḥaydariyya, qui consommaient régulièrement du haschich et qui le considéraient comme étant permis par la loi islamique puis, enivrés

---

[18] *Éd*. 11:16, 16:14-15, 62:4-10, 65:8, 71:10.

[19] Voir par exemple l'éloge funebre d'Ibn Dāniyāl cité dans le témoin damascène de la *Rāḥa*, Ms [ظ], 80b.

[20] I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, pp. 30-31. A propos de la terminologie soufie contenu dans l'ouvrage de Ibn Ġānim voir l'analyse de I. Lozano Cámara, Algunos problemas de traductíon cultural, pp. 25-35.

[21] ʿAbd al-Raḥīm serait le vrai prénom de cet auteur selon S. Wild, AL-DJAWBARĪ, dans *EI*^{2} *Supplement*, Brill, Leiden 2004, vol. 12, p. 250. Sur les différentes variantes de son nom attestées dans les manuscrits du *Kašf*, voir M. Höglmeier, *Al-Ğawbarī und sein Kašf al-asrār : ein Sittenbild de Gauners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert) : Einführung, Edition und Kommentar*, Klaus-Schwarz Verlag, Berlin 2006, pp. 32-35 et surtout note 132.

par la drogue, se livraient à la débauche en cédant aux plaisirs des sens. En outre, l'auteur cite un poème exaltant le chanvre qui sera repris plus tard par al-Maqrizī et al-Badrī et sera attribué à Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ḥalabī connu comme Ibn Russām[22]. Dans ce même chapitre nous trouvons une référence explicite au caractère enivrant et donc illicite de cette substance et de son utilisation dans les milieux hétérodoxes :

> Le haschich est une des substances les plus enivrantes et tout ce qui enivre est interdit (*wa-kull muskir ḥarām*). Qui absorbe ce qui a été déclaré illicite commet des actes ignobles et interdits, ainsi un violent désir s'empare du cerveau de qui consomme habituellement du haschich et il s'éloigne [de la voie droite] adoptant parfois des pratiques hétérodoxes ou peut-être même très souvent tombant dans l'hérésie (*marq*). Que Dieu nous protège de tout cela[23].

Toujours dans le cadre des ouvrages qui attaquent les milieux spirituels *qalandarī* et *ḥaydarī*, dans le *Qisṭās al-ʿadala fī qawāʿid al-salṭana*, un traité en langue persane écrit vers 683/1284 par le moraliste Kātib Chelebī, les *ǧawlaqī*, un groupe de *qalandarī* itinérants, sont accusés de se livrer à toute sorte de débauche:

> Leur grand crime est d'entrer dans les mosquées avec leurs chiens, de se réunir dans le saint des saints, d'y pratiquer le vice à la place de la prière, et d'y consommer du haschich (*sabzak-u bangâb*) [...] Leur vice est de pratiquer la sodomie et, par défaut, la fornication. Ils boivent du vin et consomment du haschich. A leurs yeux rien n'est péché, et ils n'éprouvent aucune gêne à se livrer à ces pratiques[24].

Dans tous ces textes, la description surabondante quasi-caricaturale des vices et des crimes imputés à ces figures de mystiques plus ou moins hétérodoxes, tendance qui atteint son paroxysme entre le XIIIe et le XVIe siècle, laisserait croire, encore une fois, que le lien entre haschich, pseudo-mysticisme et conduites marginales n'est pas seulement un stéréotype. Christine Tortel a montré que les types du *qalandarī* et du *ḥaydarī* et, plus en générale, de ce qu'elle appelle *qalandarisme*, avec toutes ses formes extrêmes et scandaleuse comme la nudité, la chasteté par la perçage du sex avec un anneau de fer, les brûlures et les perforations du corps ainsi que le port des chaines ou des cilices et la consommation des psicotropes, n'est ni un phénomène iranien ni islamique, mais il trouverait son archértype dans la "grande famille des renonçants de l'extrême qui existaient en Inde depuis des siècles", d'où le modèle du *qalandarī* islamique en serait un prolongement tardif[25]. Toutefois, ce qui reste problématique, c'est le rapport entre *qalandarisme* et soufisme. En effet, si les deux partagent l'idée d'un rapport avec le divin exclusif, totalisant et basé sur le renoncement comme moyen de se rapprocher du divin, la discipline et les modalités pour atteindre cet objectif sont visiblement

[22] Al-Maqrizī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 127; *Éd*. 9:12-10:15; al-Ǧawbarī, *Kitāb al-muḫtār fī kašf al-asrār*, éd. M.Höglmeier, Klaus-Schwarz Verlag, Berlin 2006, p. 114 et 410; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 157 et I. Lozano Cámara, *Solaz del espírtu*, pp. 45-48.
[23] Al-Ǧawbarī, *Kitāb al-muḫtār*, pp. 115-116, voir aussi `Abd al-Rahmâne al-Djawbarî, *Le voile arraché, l'autre visage de l'Islam*, trad. De René Khawam, Éditions Phébus, Paris 1979, pp. 80-84. Voir aussi à propos de cela I. Lozano Cámara, La hierba de los dervichies y los mendigos, droga maldida en el Islam, C. de la Puente (éd), *Identidades Marginales. Estudios onomástico-bibliográfico de al-Andalus, XIII*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 2003, pp. 334-342.
[24] C. Tortel, *L'ascète*, p. 200.
[25] C. Tortel, *L'ascète*, p. 195.

différentes: “l’importance accordée aux ʽétats’, c’est-à-dire à la transe, est ce qui vaut au qalandar d’être mis au ban de la sainteté”[26].

III.2. Le *Sawāniḥ* d’al-ʿUkbarī : un ouvrage à la louange du cannabis

Toujours au VIIe/XIIIe siècle remonte la rédaction du *Kitāb al-sawāniḥ al-adabiyya fī l-madā’iḥ al-qinnabiyya* d’al-Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān Ibn Abī l-Baqā’ ʿAbd Allāh Ibn al-Ḥusayn al-ʿUkbarī. Puisqu’il est le seul traité qui fait une apologie explicite du haschich, il n’est pas surprenant que ce texte ne nous soit parvenu qu’en fragments dispersés dans d’autres œuvres, notamment dans une épitre de son contemporain Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī (614-686/1218-1287), les *Ḫiṭāṭ* d’al-Maqrizī et la *Rāḥa* d’al-Badrī[27]. Indalecio Lozano Cámara a tenté de reconstruire ce texte ainsi que l’identité de son auteur, mort probablement en 690/1291[28]. À part la légende sur la découverte de cette herbe et de ses effets enivrants, al-ʿUkbarī affirme :

> Il faut savoir que la loi islamique, dépourvue de toutes souillures, n’interdit pas la consommation de drogues qui donnent la gaieté (*al-ʿaqāqīr al-mufarriḥa*) comme le safran ou la buglosse et d’autres médicaments dont les effets ressemblent ceux de cette drogue. En outre, il n’y a aucune citation attribuable au Prophète – Dieu prie sur lui et lui donne la paix – qui indique une interdiction spécifique ni l’application du *ḥadd* à qui en absorbe. Par conséquent les gens, en absence de tradition prophétique à ce sujet, l’ont considérée licite et l’ont consommée[29].

Pour conférer autorité à son discours, l’auteur cite une anecdote relative à un célèbre *faqīh* du VIIe/XIIIe siècle Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Yūsuf Ibn Ṣāḥib Ṣafī al-Dīn Ibn Šukr al-Miṣrī, connu comme al-ʿAlam Ibn Ṣāḥib ou al-ʿAlam al-Dīn Ibn Šukr (m. 688/1289)[30]. Fils du vizir al-Malik al-ʿĀdil Abū Bakr Ibn Ayyūb, al-ʿAlam Ibn Ṣāḥib était un jeune raffiné et très cultivé qui fut bientôt nommé par son père enseignant d’une madrasa malikite que le vizir avait fait construire au Caire :

> son cours était fréquenté par cinquante *faqīh* à qui il donnait des leçons animées de vérité, d’éloquence et de précision, selon ce qu’ont témoigné un groupe de ses compagnons qui étaient présents à ses cours et qui, cherchant [la science] sous sa direction, ont bénéficiés de lui [de ses enseignements]. Pourtant, malgré son immense science et son exceptionnelle compréhension, il n’arrêtait pas de manger du

---

[26] C. Tortel, *L’ascète*, p. 34.

[27] Il s’agit du *Kitāb tatmīm al-takrīm li-mā fī l-ḥašīš min al-taḥrīm*. Pour l’étude de cette *risāla* voir plus bas dans ce chapitre. Al-Maqrizī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, pp. 126-129 et *Éd*. 7:3, 23:1, 29:18 et 47:9.

[28] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos sobre la historia del cañamo y del hachis en el Islam medieval*, thèse de doctorat, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Estudios Semíticos, Universidad de Granada, septémbre 1993, vol. 1, pp. 3-34 et vol. 2, pp. 29-36, Id, Fragmentos inéditos del *Kitāb al-sawāniḥ al-adabiyyah fī l-madā’iḥ al-qinnabiyyah* d’al-Ḥasan ibn Muḥammad al-ʿUkbarī, *Al-Andalus-Magreb* 5, 1997, pp. 45-60 et Id, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī y sus dos epístolas sobre el hachís, *al-Qanṭara* 18, 1, 1997, pp. 116-119. Curieusement pour Christine Tortel qui ne cite pas les travaux de Lozano, al-ʿUkbarī, définit comme “le poète des mendiants de Bagdad”, aurait vécu au Xe siècle (C. Tortel, *L’ascète*, p. 40). Ainsi l'anecdote racontée dans les *Ḫiṭaṭ* d’al-Maqrīzī (vol. 2, p. 126) et dans la *Rāḥa* d’al-Badrī (*Éd*. 7:3-9) selon laquelle al-ʿUkbarī aurait rencontré en 658/1260 Abū Ḫālid, un acolyte du shaykh Ḥaydar, serait evidemment impossible. Par conséquence, la chercheuse suppose l’existence d’un “pseudo-ʿUkbarî”, auteur du *Sawāniḥ*. Or, à la lumière des recherches bio-bibliographiques de Lozano, il nous paraît alors possible de rejeter cette thèse.

[29] *Éd*. 23:1-4.

[30] Voir Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab fī aḫbār man ḏahab*, Dār al-Musīra, Bayrūt 1979, vol. 5, pp. 403-404; Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, Maktabat al-Maʿārif, Bayrūt 1966-1977, vol. 13, pp. 314-315. Dans ce dernière ouvrage, ʿAlam al-Dīn aurait fait connaissance du haschich après avoir rejoint un groupe de *ḥarāfīš*.

haschich et de se moquer d'eux, sans se soucier de la critique du censeur ni craindre l'attaque du gouverneur. Ainsi, entièrement absorbé par la drogue, il se dépouilla de toutes ses inhibitions (*ḫalaʿ ʿiḏārahu*) et la consommait impudemment en présence de qui que ce soit malgré le rang élevé que lui, son père et ses ancêtres avaient occupés, leurs positions dans le domaine des sciences et leurs nobles fonctions[31].

À la mort de son père, le juge suprême (*qāḍī al-quḍāt*) d'Égypte, Badr al-Dīn al-Šanǧārī, célèbre pour s'entourer d'esclaves imberbes, décida de lui confisquer les biens que son père lui avait laissés, avec le prétexte qu'il était un mangeur habituel de haschich. Pour l'humilier devant les notables, il convoqua alors une assemblée pendant laquelle il entendait lui demander un avis juridique concernant le haschich. Ainsi il fit entrer ʿAlam al-Dīn et le fit asseoir à côté de lui:

puis lui demanda : "Ô ʿAlam al-Dīn, que-ce-que tu dis à propos de la consommation de haschich, ce que sont les feuilles de *šahdāniǧ*?" Alors ʿAlam al-Dīn leva sa tête en direction des esclaves imberbes qui l'entouraient et étaient au service [du juge] de sorte que ceux qui étaient présents à la réunion comprennent. Puis il fit : "Il n'existe aucune prohibition au sujet de cette feuille, ni texte (*naṣṣ marfūʿ*), ni parole prophétique (*aqwal*) qui indique que son absorption doit être punie avec le *ḥadd*. En revanche, la pédérastie (*al-liwāṭ*) est interdite d'après l'accord unanime des musulmans et personne parmi les savants experts se distingue à ce sujet"[32].

Dans le *Kitāb tatmīm al-takrīm li-mā fī l-ḥašīš min al-taḥrīm* écrit pour réfuter la thèse sur la licéité du haschich avancée par al-ʿUkbarī, al-Qasṭallānī rapporte un poème composé par al-ʿAlam Ibn Ṣāḥib inclus dans le *Sawāniḥ*, dans lequel il déclarait licite la drogue :

Dans l'ivresse du haschich il y a un secret caché
Elle rend plus précise l'expression des pensées[33]
Ils l'ont interdite sans raison ni tradition
Il est interdit d'interdire ce qui n'est pas interdit
Si seulement tu comprenais son sens, ô toi qui ne cèdes pas à l'ivresse, tu seras un vrai savant
Et ne rejoindrais pas les censeurs
car le haschich, ô toi qui ne cèdes pas à l'ivresse, est comme mon âme
Il est le secret des âmes renfermé dans les corps[34]

Ce texte, qui est absent de la version du *Sawāniḥ* cité dans les *Ḫiṭāṭ*, non seulement développe davantage le cliché poétique du haschich substance secrète et mystique, mais fait aussi référence dans le deuxième vers à un principe légale qui est l'inverse de celui cité par Ibn Ġānim : comme il est interdit de déclarer licite ce qui ne l'est formellement pas, sous menace d'être considéré un infidèle (*laqad bara' Allāhu taʿālā mimman istabāḥahā wa-laʿana man abāḥahā*)[35], il est au même titre défendu de proclamer illicite ce qui ne l'est pas ni au niveau du raisonnement analogique ni sur le plan de la tradition (*ḥarramūhā min ġayr ʿaqlin wa-naqlin wa-ḥarām taḥrīm ġayr ḥarām*). Ce dernier propos sera repris et commenté plus tard par Ibn Taymiyya pour qui celui qui se base sur cette opinion pour attester la licéité du haschich est un ignorant, car ce faisant il montre qu'il ne connaît ni la tradition prophétique ni l'accord unanime des musulmans pour qui l'ivresse produite par cette drogue

[31] I. Lozano Cámara, Fragmentos inéditos del *Kitāb al-sawāniḥ*, pp. 58-60 et *Éd*. 23:9-13.
[32] *Éd*. 24:1-4.
[33] Dans d'autres variantes, ce vers récite ainsi: "*fī ḫumār al-ḥašīš maʿanā' marāmī / yā ahl al-ʿuqūl wa al-afhām*"; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab*, vol. 5, p. 404, Al-Ḥāfiẓ Ibn Kaṯīr, *al-Bidāya wa-l-nihāya*, vol. 13, p. 314.
[34] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, p. 51.
[35] I. Lozano Cámara, *Tres Tratados*, p. 30.

est *ḥarām*[36]. Même si, comme affirme Rosenthal, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que al-ʿAlam Ibn Ṣāḥib ait été le premier à composer ces vers, il semble qu'il était assez célèbre à l'époque si dans la *Rāḥa* des fragments de son poème figurent incorporés dans d'autres compositions, comme une sorte d'emprunt (*ista'āna*) ou probablement une amplification (*taḫmīs*) du texte original ou encore, plus simplement, une imitation (*muʿaraḍa*), deux pratiques, ces dernières, très fréquentes dans la littérature de la période mamelouke. L'auteur d'une de ces compositions est ʿImād al-Dīn al-Šammāʿ (Muḥammad Ibn ʿAbd al-Karīm Ibn al-Šammāʿ, 629-679/1231-1277)[37], qu'al-Badrī avec un jeu de mot appelle ironiquement *ʿAdīm al-Dīn* "le Sans Religion", pour ses comportements et ses propos puis l'auteur de la *Rāḥa* cite aussi la réplique d'un certain Shaykh Ismāʿīl Ibn al-Maʿarrī *muftī* du Yémen:

Ils mentent ceux qui disent que c'est *ḥalāl*
tout ce qui ressemble à l'effet du vin
Ils l'ont déclaré *ḥarām*, par le raisonnement, la tradition et la loi islamique
Il est interdit de déclarer licite ce qui est interdit[38]

D'un point de vue strictement juridique, les discussions sur la licéité du haschich semblent avoir étés partie intégrante d'une polémique plus générale qui occupait les juristes du VIIe/XIIIe siècle et qui opposait les représentants d'un soufisme orthodoxe et traditionnel à ceux qui adoptaient des pratiques plus hétérodoxes et radicales, entre autres l'absorption de haschich pour faciliter l'union mystique avec le divin. Bien que selon Éric Geoffroy le binôme soufis-haschich ne saurait être qu'une "assimilation tendancieuse" créant un préjugé ne reflétant pas la réalité, parce que, d'après le chercheur, la majorité des religieux s'engagèrent plutôt dans la lutte contre cette drogue[39], la régularité avec laquelle nous trouvons cette association dans les sources serait probablement révélatrice plus que d'un cliché visant les mystiques les moins conformistes, d'une habitude répandue dans ce milieu. En effet, comme noté par Bernadette Martel-Thoumian, au IXe/XVe siècle par exemple, la majorité de ceux qui étaient punis pour avoir consommé du haschich étaient des religieux ou des représentants de l'élite militaire[40]. Cependant nous rejetons la comparaison anachronique et infondée formulée par certains critiques qui voudraient rapprocher le soufisme aux communautés *hippy* des années Soixante[41]. Quoi qu'il en soit, le *Mağlis fī ḏamm al-ḥašīš* d'Ibn Ġānim al-Maqdisī et les deux *risāla*-s de Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī s'insèrent, selon Lozano, dans cette polémique et représentent des manifestations de mécontentement de la part de deux *ʿulamā'* proches du soufisme qui se révoltent contre ce stéréotype en cherchant de redonner de la dignité aux ordres religieux[42].

---

[36] Voir plus bas dans ce chapitre.
[37] F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 101-102 et note 4
[38] Pour les deux textes voir *Éd*. 63:1-15.
[39] É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, pp. 185-186.
[40] B. Martel-Thoumian, *Délinquance,* p. 167 et C. F. Petry, *The criminal underworld*, p. 133.
[41] Voir notamment E. Abel, *Marijuana - The First Twelve Thousand Years*, Plenum Press, New York 1980, pp. 36-40.
[42] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 57; Id, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, pp. 108-109; Id, Edición crítica del *Kitāb takrīm al-maʿīša bi-taḥrīm al-ḥašīša* de Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, al-Qanṭara 26, 2, 2005, p. 335.

En effet, bien que la consommation de haschich se soit répandue au sein de la *ʿāmma* aussi bien que de la *ḫāṣṣa*, les habitués de cette drogue ne jouissaient pas d'une grande considération dans la société de l'époque et, comme nous avons pu voir dans les paroles d'Ibn Ġānim, les haschichins étaient même très méprisés par l'élite des savants. Malgré cela, des opinions complètement inverses ne manquèrent pas, comme la position d'al-ʿUkbarī rapportée par le témoin parisien de la *Rāḥa* pour qui "il consomme le haschich seulement qui est intelligent et a des tuniques avec les poches" (*lā yastaʿamiluhā illā man yakūnu min al-akyās ḏawī al-akyās*), qui est un jeux de mot par la répetition du terme *akyās*, qui signifie à la fois personne intelligente et poches[43].

III.3 Al-Qasṭallānī et le courant médico-légal

Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, né en 614/1218 et mort en 686/1287 au Caire, est présenté par les sources comme un juriste šafiʿite, un soufi et un écrivain[44] mais ce sera surtout sa réputation de traditionniste qui lui valut la nomination à professeur de *ḥadīṯ* au *Dār al-Ḥadīṯ al-Kāmiliyya* du Caire par le sultan Baybars en personne en 667/1268. Il fut aussi un membre d'un courant orthodoxe du soufisme traditionnel, la confrérie suhrawardiyya, tant que dans ses deux traités il attribue à lui-même l'épithète de *murabbī al-sālikīn* (éducateur des ascètes), mais ce sera son inflexibilité à lui causer l'expulsion de la Mecque, suite à une violente controverse doctrinale avec Ibn Sabʿīn (613-4-668-9/1217-1218-1270)[45].

Le *Kitāb takrīm al-maʿīša bi-taḥrīm al-ḥašīša* et le *Kitāb tatmīm al-takrīm li-mā fī l-ḥašīš min al-taḥrīm* ont étés probablement rédigés au Caire entre 667/1268 et 677/1278 et représentent la première tentative systématique de donner une portée juridique à la thèse de l'interdiction légale du haschich. L'importance de ces deux textes a été justement soulignée par Lozano qui a pu vérifier l'influence de ces deux *risāla*-s dans la rédaction des traités successifs, notamment dans le *Zahr al-arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* de Badr al-Dīn al-Zarkašī (745-794/1344-1392), le *Ikrām man yaʿīš bi-taḥrīm al-ḫamr wa-l-ḥašīš* d'Ibn al-ʿImād al-Aqfahsī (750-808/1349-1405), puis dans *al-Durr al-wasīm fī tawšīḥ Tatmīm al-takrīm fī taḥrīm al-ḥašīš wa-waṣfihi al-ḏamīm*, texte attribué à ʿAbd al-Bāsiṭ Ibn Ḫalīl al-Ḥanafī (844-920/1440-1514) par Ḥaǧǧī Ḫalīfa et enfin dans le *Zawāǧir ʿan iqtirāf al-kabā'ir* et *al-Fatāwā al-kubrā'* d'Ibn Ḥaǧar al-Ḥaytamī (909-974/1504-1567)[46].

Si, comme l'auteur lui-même nous informe, le *Takrīm* est né du constat de la grande diffusion du haschich dans la société de son époque et donc de la volonté de démontrer avec des moyens légaux que cette substance était interdite par la loi islamique, le *Tatmīm*, dont l'auteur annonce la rédaction dans les dernières lignes du *Takrīm*, se présente, quant à lui, comme une réfutation explicite des

---

[43] *Éd.* 47:9-10.
[44] Sur les sources historiques utilisées par Lozano pour tracer l'identité de Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī voir I. Lozano Cámara, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, p. 103 et note 2.
[45] *Ibidem*, p. 104-105. É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, pp. 153 et 470-471.
[46] *Ibidem*, pp. 111-113.

propos avancés par al-ʿUkbarī dans le *Sawāniḥ* qu'al-Qasṭallānī nous dit avoir découvert pendant la rédaction de sa première *risāla*. Par conséquent, ici nous exposerons d'abord le contenu du *Takrīm* ensuite celui du *Tatmīm*, qui en est sans doute une continuation.

Le *Kitāb takrīm al-maʿīša bi-taḥrīm al-ḥašīša* s'ouvre avec une observation :

> La notoriété et la popularité [du haschich] se diffusèrent partout dans le pays parmi les gens de la ville et les paysans, les hommes et les femmes du *ḫāṣṣ* et du *ʿāmm* et parmi ceux qui disaient être des soufis (*fuqarā' al-zuhhād*).
> […]
> Après que c'était devenue publique la consommation du haschich, connu comme le cannabis indien (*al-qinnab al-hindī*) par les médecins de ce pays et son utilisation s'était répandue parmi les plus ignobles des soufis de l'époque et la foule (*al-ġawġā'*)[47] du bas peuple (*al-ʿawwām*) - comme les gens cultivés et riches les appellent - il est évident chez qui ne consomme pas cette drogue que son contenu est corruptif (*min al-fasād*). La raison qui pousse à s'abandonner à sa consommation est la prétendue absence des principes légaux établis sur des bases crédibles[48].

Dans cet extrait, al-Qasṭallānī relève que la diffusion du haschich n'a des limites ni géographiques - sa diffusion apparaît autant en milieu urbain que rural-nomade - ni sociale impliquant une consommation aussi par les couches les plus aisées de la population, la *ḫāṣṣa*, que par le bas peuple la *ʿāmma*, et les indigents, mais aussi de genre, incluant les femmes parmi les consommateurs de cette drogue. Ensuite, ce sont les soufis "indignes" de son temps, *al-arāḏil min al-fuqarā' al-ʿaṣr*, ou les pseudo-mystiques, *man zaʿama annahu min al-fuqarā' al-zuhhād*, qui se sont livrés à la consommation de cette substance et il est d'emblée clair par la façon de présenter les haschichomanes quel est son opinion à cet égard. Puis il affirme que la raison du succès de cette drogue réside dans la présumée absence de condamnation explicite par la loi islamique et pour montrer le contraire il a entrepris la rédaction de cet écrit pédagogique.

Ensuite, il développe une définition générale de la notion de prohibition (*taḥrīm*) laquelle ne concerne pas la chose en soi (*aʿyyān*) mais plutôt ses résultats (*natā'iğ*), ses conséquences (*ṯamarāt*), ses buts (*ġāyyāt*) et, comme pour les médicaments, ses actions (*afʿāl*) qui peuvent faire du bien (*maṣāliḥ*) ou être corruptifs (*mafāsid*), nuisibles (*ḍarar*) ou bénéfiques (*nafʿ*). En ce sens, comme le haschich dégrade les comportements, il corrompt aussi les intentions car :

> comme il est déclaré illicite tout ce qui corrompt la forme (*ṣūra*), il l'est aussi ce qui corrompt l'esprit (*al-maʿanā'*) qui corrige et gouverne [la forme extérieure], parce qu'il n'y a pas d'idée corruptrice sans son acte[49], d'où dérive la disposition de l'esprit volontaire à garder le libre arbitre dans ses conduites. Pour cela, les comportements et les intentions de celui qui s'abandonne à l'absorption (*taʿāṭā'*) de haschich se dégradent par rapport à quand il ne le consommait pas[50].

Dans ce passage Al-Qasṭallānī affirme que la consommation de haschich limite le libre arbitre ainsi que la volonté et que, chez le consommateur habituel, cette drogue provoque une altération du comportement. Il est intéressant de noter ici que dans la *Rāḥa* al-Badrī avait aussi évoqué ce même changement radical produit par la drogue sur l'équilibre humorale:

---

[47] Littéralement "les insects, les mouches".
[48] I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 343.
[49] Littéralement "sans sa main" (*illā kaffihi*).
[50] I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 344.

celui qui est gouverné par la bile jaune (*ṣāḥib al-ṣafrā'*) devient colérique et audacieux, au flegmatique lui arrivera d'être taciturne et être prit par le sommeil, le bileux sera porté aux larmes et à la douleur tandis que celui qui est gouverné par le sang, il lui arrivera d'être joyeux et ivre[51].

Dans la section qui suit, al-Qasṭallānī donne une explication générale sur les normes qui règlent la société, elles sont de deux types : celles produites par l'autorité profane (*ʿurfiyya*) et celles dérivées de loi d'institution divine (*šarʿiyya*); elles participent toutes les deux à assurer "l'ordre (*intiẓām*) et l'harmonie entre le *ḫāṣṣ* et le *ʿāmm* et à conserver la hiérarchie (*marātib*) dont toutes les créatures ont besoin". Ces règles (*qawāʿid*) qui une fois transgressées doivent être raisonnablement sanctionnées, concernent la conservation de la vie (*ḥafẓ al-nufūs*) par l'interdiction de tuer (*qatl*), considérée comme une faute grave (*min akbar al-kabā'ir*) et explicitement reprouvée dans le Coran (*Sūrat al-Nisā'*, 92) et les *ḥadīṯ*-s, la protection des biens (*amwāl*), ce qui est tout ce qui participe au développement de l'organisme, donc par exemple la nourriture, par la condamnation de toutes formes d'acquisition illicite c'est-à-dire outre la vente (*bayʿ*), le don (*hiba*), l'aumône (*ṣadaqa*), la dîme (*fa'*) ou le butin de guerre (*ġanīm*), ce qui est essentiellement le vol ; ensuite, la sauvegarde des "parties honteuses" (*furūǧ*) aussi bien de l'homme que de la femme[52] et, enfin, la protection de l'intégrité de l'esprit :

> Il a été interdit de désorienter les esprits (*iḏhāb al-ʿuqūl*) par la consommation de ce qui les écartent et les dévient de leur fonctionnement habituelle et de leur nature et disposition. Donc, il est défendu de boire toute boisson fermentée (*ḫamr*) produite du raisin ou d'autres [substances][53].

Les raisons de cette prohibition reposent, selon al-Qasṭallānī, dans le fait que les substances fermentées augmentent la température du corps et, par conséquent, elles ne seraient pas adaptées aux climats chauds comme la Péninsule Arabique, puis, ensemble avec le jeu du hasard «ils comportent tous deux, pour les hommes, un grand péché et un avantage, mais le péché qui s'y trouve est plus grand que leur utilité» (*Sūrat al-Baqara*, 219)[54]. Comme l'a montré Kathryne Kueny, ce passage de la *Sūrat al-Baqara* est fortement ambivalent car d'un côté le Coran ne mentionne pas quels sont les bénéfices du vin et du *maysir* – association présente aussi dans la *Sūrat al-Mā'ida*, 90-91 – mais surtout parce que le jugement éthique formulé, c'est-à-dire que le péché qui en dérive est plus grave que son bénéfice, est formellement une tautologie[55].

Le genre d'égarement produit par les enivrants, continue al-Qasṭallānī, provoque une altération négative de l'ordre sociale et un éloignement de l'harmonie et de la perfection naturellement recherchées par l'être humain. Or, le haschich provoque les mêmes signes de désordre que ceux produits par les boissons fermentées tant au niveau du comportement que de la pensée (*ẓahara bihi*

---

[51] *Éd*. 18:2-4.
[52] I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 344-346.
[53] *Ibidem*, p. 346.
[54] *Ibidem*.
[55] K. Kueny, *The Rhetoric of Sobriety. Wine in Early Islam*, State University of New York Press, Albany 2001, pp. 7-8 et R. Hattox, *Coffee and coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, Seattle 1985, p. 48 et note 4.

aṯar al-taġyyīr fī intiẓām al-fi'l wa-l-qawl), de tel sorte que le consommateur de cette drogue perd complètement la volonté de respecter tant les conventions profanes que la juridiction religieuse[56]. En effet, la description du consommateur habituel de cette drogue présentée par al-Qasṭallānī est celle d'un marginal qui, persévérant dans une action hideuse (*qabīḥ*), perd le respect et la considération de la communauté et, par conséquent finit par s'isoler en se dérobant aux regards des autres lors de l'absorption du haschich :

> Premièrement, sa consommation entraîne la perte du respect mêlé de crainte (*hayba*) et de la gravité qui inspire la dignité (*wiqār*) ainsi qu'un abaissement d'un rang élevé aux stades infimes. Deuxièmement, qui a déclaré publiquement de l'avoir consommé ou a confessé qu'il lui était arrivé de l'absorber, a été poursuivi pour [dans le premier cas] délit de persévérance ou a été blâmé pour crime d'intention [dans le deuxième]. Troisièmement, il est considéré peu d'esprit celui qui a l'audace de continuer à l'absorber dans des endroits cachés qui invitent au crime, à la transgression de la loi divine et au péché. Ce que lui a été préparé est une mauvaise chose mais il la prend pour belle même s'il lui avait été montré la preuve du dommage qu'elle procure. Quand on ne suit pas les préceptes légaux on en invente des nouveaux[57].

Si la perte de l'honneur vis-à-vis de la société par l'auto-isolement causé par le haschich est pour al-Qasṭallānī une source de corruption morale aboutissant aux crimes chez le consommateur commun, le jugement éthique se fait beaucoup plus tranchant si l'utilisateur de la drogue est un religieux soufi. En effet

> ceux qui pensent parmi les soufis itinérants (*al-fuqarā' al-saffāra*) que l'absorption de haschich ne nuit pas mais que, au contraire, porte à remplacer le souci avec des pensées joyeux, se trompent car en ce qu'ils veulent dire avec cela il y a une illusion[58].

En effet, le haschich ne saurait être pour les esprits de ces faux soufis qu'un moment d'abandon au pouvoir de l'imagination (*sulṭān al-ḫayāl*) et au démon de la corruption de l'esprit et du mal (*Šayṭān al-iḫtilāl wa-l-iġtiyyāl*). Bien qu'il soit faussement considéré un moyen de se rapprocher du divin, il est constamment souligné dans cette section du *Takrīm* que le chanvre entraîne égarement et perdition et il est une source potentielle de danger et d'animosité[59].

Ensuite, al-Qasṭallānī affirme que le haschich entraîne des conduites immorales qui concernent la vie terrestre (*mafāsid dunyawiyya*) et l'au-delà (*mafāsid āḫīrawiyya*). Sept thèses appartiennent au premier groupe: (1) la prohibition de forcer les animaux à absorber cette drogue parce qu'elle n'est pas adaptée à leur nature, selon ce qu'Ibn al-Bayṭār écrit dans son *Ǧāmiʿ*; (2) son absorption rapproche son consommateur de Satan; (3) puis, il suscite une réaction de mépris et dédain chez celui qui l'aperçoit, que ça soit Dieu ou les gouverneurs des villes, car d'un côté le haschichin "s'enveloppe du manteau des misérables (*al-ḫussār*)" et de l'autre (4) suit les exemples scélérats des libertins (*al-fuǧǧār*)[60]. (5) Ensuite, c'est la peur des souffrances entraînées par les maladies qui atteignent le corps, d'un côté, et (6) la corruption de l'esprit par l'emprise exercée sur lui par l'imagination (*al-ḫayāl*) et les illusions (*al-awhām*), de l'autre, qui devraient tenir loin l'être humain de cette substance. (7) Enfin, si la

[56] I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 346-347.
[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*, p. 347
[59] *Ibidem*, p. 348.
[60] *Ibidem*, 349.

conservation de l'intégrité du corps, de l'esprit et de sa propre dignité vis-à-vis de la société ne suffisent pas pour l'éloigner du haschich, c'est l'explicite condamnation des enivrants dans le *Sunna* qui est censée décourager l'absorption de cannabis. Ainsi, al-Qasṭallānī, en qualité de traditionniste, cite deux traditions au sujet des enivrants toutes deux bien détaillées quant à la chaine de transmission (*isnād*) : une, déjà présente dans le *Mağlis* d'Ibn Ġānim al-Maqdisī, concerne la quantité, "ce qui enivre en grande quantité est aussi interdit en petite quantité" et l'autre est un *ḥadīṯ* rapporté par Abū Sulama avec l'autorité de ʿĀ'iša :

> Il a été demandé à l'Envoyé de Dieu – que Dieu prie sur lui et lui donne la paix – à propos du *bitʿ* et il a répondu: "Toutes les boissons enivrantes sont interdites". J'ai dit que le *bitʿ* est issu du miel et le *mizr* de l'orge ou du millet (*ḏura*)[61].

Ce qui veut dire que quand le Prophète a interdit une sorte de boisson sur laquelle on lui avait demandé un avis, il a automatiquement défendu toutes les autres substances qui lui ressemblaient, indépendamment de la précision de la question. Puis, répliquant à qui déclarait que le haschich était une substance qui réjouit les âmes, fait éloigner les difficultés et les chagrins, stimule la pensée et la joie, il expose son raisonnement consistant en une redéfinition de la notion d'ivresse:

> Tu conviens que le haschich provoque à qui le consomme un état qui n'est pas comparable à la situation précédente, cependant cette condition n'est que le début de l'altération de la raison (*taġayyur al-ʿaql*). En effet, ce qu'on entend par ivresse (*al-sukr*) est l'absence de la faculté de distinction entre immobilité (*sukūn*) et mouvements [pendant la prière], ou le fait de se livrer au badinage avec la langue ou la main dans des fêtes publiques ou dans les endroits isolés et de se jeter comme un morceau de bois sur les routes, mais tout cela n'est pas exclusif à l'ivresse. Par contre, ce qu'on dit est que l'altération concerne le tempérament (*al-mizāğ*), corrompt les actes volontaires (*al-afʿāl al-iḫtiyariyya*), fait sortir des bornes de la modération (*al-iʿtidāl*) vers l'excès (*al-ifrāṭ*) d'un côté ou la négligence (*al-tafrīṭ*) de l'autre et c'est tout cela qu'est propre à l'ivresse. Pour mieux expliquer cela on dit : l'ivresse est une de ces maladies qui atteignent le cerveau. Les maladies se développent en quatre phases chez celui qui en est affecté : la phase initiale, l'augmentation, la phase finale et la diminution. Une petite quantité de haschich produit une altération de l'esprit au premier degré de la maladie, si on en ajoute on monte au deuxième niveau et puis au troisième qui est sa fin. Ainsi, la perception se dérobe aux sens et la maladie se prolonge jusqu'à ce qu'il ne reconnaisse même pas un de ses amis. Alors, il reste à la merci de qui ne le guide pas sur le bon chemin mais, au contraire, provoque à son corps infirmité, aucune fraicheur n'étanchera sa soif violente et il verra son âme devenir misérable et vile. Ainsi, quand les gens dépassent les bornes de sa consommation, risquent de mourir ou raccourcir les derniers jours car l'esprit part d'eux et la voix cesse de parler[62].

Dans ce passage al-Qasṭallānī affirme que si l'ivresse est un état d'altération des facultés intellectuelles de base telles que la capacité de discriminer des oppositions essentielles comme les phases de stase et mouvement pendant la prière, le public et le privée ou encore l'humain et l'objet, c'est surtout l'altération du tempérament, principale cause de désordre mentale dans l'étiologie humorale, la suspension du libre arbitre et l'intempérance à rapprocher l'ivresse de la maladie mentale. Ici al-Qasṭallānī combine médecine et avis légale en associant l'ivresse à la folie, c'est-à-dire à un état d'absence de la raison (*ʿadam al-ʿaql*) et donc, comme dans les autres cas d'inconscience, de manque de volonté, ce qui porterait à la situation d'interdiction légale (*ḥağr*) si ce n'était pas pour le fait que la

[61] *Ibidem*, p. 350 et note 12.
[62] *Ibidem*, p. 351.

majorité des juristes considèrent comme responsable de ses propres actes celui qui est en état d'enivrement[63].

Parmi les corruptions qui concernent la vie ultra-terrestre, il reprend trois arguments déjà évoqués par d'autres : (1) d'abord, qui croit que le hachich est une substance autorisée se trompe car il existe des preuves rationnelles et légales qui indiquent le contraire. Cette croyance est encore plus grave chez les soufis (*ahl al-ṭarīq*) qui devraient être capable de distinguer ce qui est licite de ce qui ne l'est pas. (2) Puis, le haschich éloigne des préceptes religieux fondamentaux comme le jeûne et la prière rituelle surtout dans la distinction entre phases d'immobilité et mouvement et (3) enfin, qui pense que consommer l'herbe l'approche de Dieu, devrait plutôt penser à se repentir car persévérer dans ce péché est pire que boire du vin et puis demander pardon à Dieu[64].

Dans la conclusion de sa *risāla*, al-Qasṭallānī ajoute un paragraphe, *Avertissement concernant l'état actuel*, dans lequel il affirme que la consommation de haschich était aussi répandue tant chez les gens du *ḫāṣṣ* que du *ʿāmm*, qu'il était même adopté comme fondement, source, base (*aṣl*) au même pied d'égalité que toutes les autres substances qui provoquaient les mêmes effets – amplification de l'imagination (*al-awhām*) et diminution de la compréhension rationnelle (*al-afhām*) – telles que la noix de muscade, le safran, l'ambre, la jusquiame ou le *banğ*. Comme preuve de l'interdiction de toutes ces substances narcotiques et enivrantes (*al-muḫaddirāt al-muskirāt*), al-Qasṭallānī cite le *ḥadīṯ* “Tout ce qui enivre est du vin et tout ce qui enivre est interdit”[65]. Puis, il cite deux poèmes : le premier pour et le deuxième contre le haschich et conclut avec une *qaṣīda* composée par lui-même qui blâme cette drogue[66]. Si on s'en tient à ce que nous dit le copiste du manuscrit du *Takrīm* Aḥmad Ibn Sanqar al-Filīmī[67], avant de se séparer de son lecteur al-Qasṭallānī aurait encore écrit que pendant qu'il était en train de terminer son *Takrīm*, il aurait appris l'existence d'un ouvrage composé par quelqu'un qui avait perdu le droit chemin, à qui il avait décidé de répondre par une continuation de son traité, comme suggéré par le titre même du *Tatmīm al-takrīm li-mā fī al-ḥašīš min al-taḥrīm*.

Dans l'introduction de cette deuxième *risāla*, al-Qasṭallānī déclare qu'il considère le *Tatmīm* comme une réfutation du *Kitāb al-sawāniḥ al-adabiyya fī l-madā'iḥ al-qinnabiyya* d'al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-ʿUkbarī et, en même temps, une continuation du *Takrīm*, où il avait déjà eu l'occasion de démontrer que ceux parmi les *faqīr*-s, les poètes et les *faqīh*-s qui déclaraient licite cette substance

---

[63] M. Dols, *Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 434-455 et Y. Linant de Bellefonds, *Traité de droit musulman comparé*, Mouton, Paris 1965-1973, vol. 1 pp. 248-250.

[64] I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 351-352.

[65] *Ibidem*, p. 353: *kull muskir ḫamr wa-kul muskir ḥarām*, voir aussi A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 491

[66] Le premier poème est attribué à Muḥī al-Dīn Ibn Surāqa al-Anṣārī al-Šāṭibī, du deuxième al-Qasṭallānī n'indique pas l'auteur mais, comme remarqué par I. Lozano Cámara, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī y sus dos epístolas sobre el hachís, p. 115, il s'agit de ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn al-Aʿmā' (m. 692/1292), voir I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 354-355, le même texte est cité par al-Maqrīzī, *Ḫiṭāṭ*, vol. 2, p. 127 et al-Badrī *Éd*. 10:17-11:9. Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 154-155.

[67] Sur l'identité du copiste et la date de redaction voir I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 338.

étaient en erreur. La toute première objection de al-Qasṭallānī concerne en effet les compétences juridiques et l'intégrité morale de l'auteur du *Sawāniḥ* :

> soit il ignore les dispositions légales, soit il oublie les ressources rationnelles et naturelles, car dans son discours il ne suit pas un ordre précis mais plutôt passe du Yémen au Šām[68]. Il pense présenter dans son discours des poèmes bien composés alors que c'est plutôt une chose néfaste, malgré lui. Mais voici que s'opposant à l'ensemble des personnalités éminentes parmi les ulémas dans le droit positif et les sources (*al-furūʿ wa-l-uṣūl*), se lance dans des histoires plaisantes (*nuzhāt ḥikāyāt*) et incite à commettre des erreurs qui portent à s'écarter de la ligne droite et puis à se repentir dans [le privé de] son domicile[69].

Ensuite, al-Qasṭallānī commence à démonter les thèses avancées par al-ʿUkbarī citant des passages du *Sawāniḥ* et les réfutant point par point. Par exemple il mentionne le passage suivant :

> Il [al-ʿUkbarī] a répondu à une question posée par quelqu'un qu'il croit l'avoir interpelé : "J'ai affirmé que nombre d'ignorants du bas peuple (*ǧuhhāl al-ʿawwām*) pensent que la consommation de haschich est interdite par la loi islamique ou qu'il est répugnant par sa nature même (*tuḥarrimuhu al-šarīʿa aw takrahuhu al-ṭabīʿa*) parce qu'on pense que le haschich détruit l'entendement et corrompt l'imagination (*mufsid li-l-wahm*)[70].

D'abord, al-Qasṭallānī affirme que ce n'est pas convenable l'expression *ǧuhhāl al-ʿawwām* utilisée par al-ʿUkbarī pour se référer aux *fuqahā'* qui, ayant établie les lois islamiques et distingué ce qui est légal de ce qui ne l'est pas, mériteraient plutôt l'appellation de *ḫawāṣṣ al-ʿuqalā'* (les élites des savants). Ensuite, il trouve que les deux thèses critiquées et taxées d'ignorance par al-ʿUkbarī, sont en réalité correctes. En effet, si l'argument juridique sur l'interdiction du haschich se base sur le raisonnement analogique (*al-qiyās*), l'argument médical, quant à lui, repose sur la répulsion naturelle à cette substance et il est confirmé par les témoignages des haschichins et l'autorité de Ibn al-Bayṭār[71].

Le raisonnement d'al-Qasṭallānī est basé sur le fait que les lois religieuses et les lois naturelles ne se contredisent pas les unes les autres mais, au contraire, dans l'équilibre de la création, les deux domaines coexistent en harmonie. Puis, il liste quatre preuves de l'interdiction de consommer du haschich : d'abord, il rebondit sur l'argument légal de la prohibition de la drogue en citant une tradition prophétique suivie d'un avis d'al-Rāzī sur la propriété dévastatrice du haschich :

> Il n'y a pas de doute parmi les ulémas que les règles sont établies, d'une manière absolue, pour inviter à l'unicité de Dieu et pour conserver les esprits de la corruption, mais aussi pour se conformer aux normes bien déterminées par les mœurs et les croyances. Ainsi, les ulémas ont déclaré interdit tout ce qui trouble les préceptes divins (*takālīf*), corrompt l'esprit ou encore ce dont la consommation porte au désordre. Pour cela, il est descendu sur le Prophète la prohibition, générale et spécifique, pas seulement du *ḥadīṯ* authentique et fiable sur l'interdiction du vin fait de raisin, mais aussi de ce qui produit le même effet de ce qui enivre (*mā ʿamala ʿamalahu min al-muskirāt*). Abū Dāwūd a rapporté dans son *Sunan* que Marṯad Ibn ʿAbd Allāh al-Yazīnī a rapporté que Daylam al-Ḥumayrī a dit : "J'ai demandé au Prophète ceci: 'Ô Envoyé de Dieu nous vivons dans une terre froide où nous travaillons dur et quand nous buvons cette boisson faite de froment, elle nous donne la force de continuer dans nos travaux et de résister au froid de notre pays', il fit: 'Est-ce qu'elle enivre ?', je dis: 'Oui', et il dit : 'Abstenez-vous d'elle'. Alors j'ai répliqué : 'Les gens ne l'abandonneront jamais' et il dit : 'S'ils ne l'abandonnent pas, tuez-les'"[72]. C'est un texte qui comble une lacune (*ʿilla*) établissant une prohibition pour répondre à qui avait demandé un

[68] L'expression "*bal ṭawr ilā' al-yaman wa-ṭawr ilā' al-šām*" peut vouloir dire passer d'une chose à l'autre sans une organisation cohérente.
[69] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, p. 42.
[70] *Ibidem*, p. 43; I. Lozano Cámara, *Fragmentos inéditos*, pp. 50-51 et 56 pour le texte arabe.
[71] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 43-44.
[72] A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, vol. 3, p. 94.

avis sur cette boisson, c’est-à-dire le *mizr*. Par conséquent, il est nécessaire que tout ce qui produit le même effet soit interdit. Il n’y a pas de doute que le haschich consommé en grande quantité produit le plus fort effet de déviation de l’esprit (*iḏhāb al-ʿaql*) et augmente la dégradation du corps sain (*ifsād al-binya*), comme il semble clair par l’examen des conditions de ses consommateurs et de ce qui ont unanimement rapporté les médecins[73].

Le *ḥadīṯ* rapporté par al-Qasṭallānī n’est rien d’autre qu’une réélaboration du *kull muskir ḫamr wa-kull ḫamr ḥarām* attribuée au Prophète.

La deuxième preuve de l’interdiction du haschich est donnée par la nature même de cette substance considérée rituellement impure:

Le haschich est une saleté (*ḫabīṯ*). Ce qui est répugnant est tantôt sale (*mustaqḏir*), ce qui porte naturellement à s’en détourner comme la mucosité (*al-muḫāṭ*) et l’expectoration (*al-buzāq*), tantôt interdit (*muḥarram*) à manger et à boire comme la boisson fermentée (*ḫamr*), la viande de chien et de cochon […] Dire que le haschich est une saleté (*ḫabīṯ*) veut dire qu’il est *ḥarām* par le verset du Très Haut, «il déclare illicite, pour eux, ce qui est détestable»[74]. Par conséquent, son interdiction fait partie de la prohibition générale jusqu’à ce qu’il ne se présente pas une preuve qui libère de cette interdiction[75].

Ici al-Qasṭallānī applique le *qiyās*, le système déductif du raisonnement analogique inspiré par le syllogisme grec[76] : si le haschich est une turpitude et toutes turpitudes sont considérées illicites d’après le verset 157 de la *Sūrat al-Aʿrāf*, il en dérive que le haschich est aussi *ḥarām*. À travers ce système qui permet d’associer l’autorité d’une source (*aṣl*), le Coran, à un cas dérivé (*furūʿ*) par le recourt à l’association (*ǧamʿ*) ou à l’assimilation (*tašbīh*), le maître šafiʿite ajoute un autre argument aux analogies précédemment formulées à partir des *ḥadīṯ*-s prophétiques : le haschich n’est pas seulement *ḥarām* parce qu’il est un enivrant (*muskir*) comme le *ḫamr*, mais il l’est aussi parce que c’est une chose immonde (*ḫabīṯ*) dont l’ingestion est formellement interdite et religieusement néfaste[77]. La preuve (*dalīl*) de cette assimilation qui est aussi la *raison d’être* du *qiyās* (*ʿilla*) et qui se présente comme le troisième terme du raisonnement, réside dans l’argument médical attribué à al-Rāzī et que al-Qasṭallānī tire du *Sawāniḥ* : le haschich est néfaste parce qu’il corrompt l’esprit, sèche les humeurs du corps et rend stérile l’homme par la dessiccation du sperme[78].

Dans un troisième argument al-Qasṭallānī évoque à nouveau les mêmes thèses précédemment développées dans le *Takrīm* et qui sont le détournement de la prière et la perte du libre arbitre à quoi s’ajoute l’omission de l’invocation de Dieu :

Le haschich, qui détourne de l’invocation de Dieu (*ḏikr Allāh*), de la prière (*ṣalāt*) et de ces mérites, est par conséquent interdit. Quant au détournement de l’invocation de Dieu, il y a deux raisons. En premier lieu, le *ḏikr* se fait avec le cœur et avec la langue et, dans les deux cas, seulement si l’intellect est sain et la raison est intègre, ce qui dépend, à son tour, de l’intégrité du réceptacle : le cœur et le cerveau; comme a affirmé Dieu le Très Haut: «Voici vraiment un Rappel pour celui qui a un cœur, pour celui qui prête l’oreille et qui est témoin»[79]. En deuxième lieu, le *ḏikr* dépend de l’intention (*al-qaṣd*), mais si le réceptacle de l’intention ainsi que de la capacité de discriminer entre les actions est voilé, les actions qui en dérivent, quant à elles, montrent l’incapacité de résister à l’altération de ces actions qui sont, par

[73] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, pp. 45-46.
[74] “*wa yuḥarrimu ʿalayhim al-ḫabāʾiṯ*”, *Sūrat al-Aʿrāf*, 157.
[75] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 47.
[76] M. Bernand, ḲIYĀS, dans *EI*², vol. 5, pp. 238-242.
[77] M. H. Benkheira, *Islâm et interdits alimentaires*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, pp. 47-48.
[78] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, p. 47.
[79] *Sūrat Qāf*, 37, «*Inna fī ḏalika la-ḏikrā li-man kāna lahu qalb aw alqāʾ al-samʿ wa-huwa šahīd*».

> conséquent, contraintes et involontaires. Or, la récompense et le châtiment découlent seulement des actions volontaires qui équivalent chez le sujet juridique adulte (*al-mukallaf*) à agir ou à se laisser aller. Ainsi, la volonté donne plus de poids à un des deux et choisit, ainsi, la récompense. Parce que Dieu le Très Haut a attiré l'attention sur ce qui faisait défaut (*ʿilla*) en interdisant la boisson fermentée et les jeux du hasard dans ce verset : «Il veut ainsi vous détourner du souvenir de Dieu et de la prière – Ne vous abstiendrez-vous pas ?»[80]. Quant au fait que le haschich détourne de la prière, c'est parce qu'elle se compose des phases de mouvement et d'immobilité dépendantes de certaines conditions, structures, formes extérieures et tensions du cœur dans la prière fervente à Dieu, louange à Lui. Alors, si la pensée est occupée par une occupation involontaire, comment il peut satisfaire les conditions demandées? Par conséquent, il est vrai que le haschich détourne de l'invocation de Dieu et de la prière et s'il détourne de l'invocation de Dieu et de la prière alors il est interdit[81].

Ce passage souligne la centralité du libre arbitre qui correspond à l'intentionnalité de ses propres actes chez le *mukallaf*, l'adulte responsable et donc sujet à la loi. Ce qui implicitement veut dire que l'absorption de haschich rendrait son consommateur exempt de l'application de la loi (*maḥǧūr*). Cependant, cette thèse n'est pas développée par al-Qasṭallānī qui se borne plutôt à rebondir sur la question de la présence à soi-même et l'accomplissement des devoirs religieux. Ceux-ci nécessitent intégrité d'esprit et d'intention mais aussi attention et contrôle de soi, comme dans le cas de la prière qui se base sur une parfaite coordination entre le cerveau et le corps. Par conséquent, comme le haschich détourne le musulman de ses obligations religieuses, il est défendu par Dieu au même titre que les boissons alcoolisées et le jeu du hasard.

Le dernier argument présenté par al-Qasṭallānī pour prouver l'interdiction du haschich est son caractère enivrant et donc illicite motivé par l'interprétation générale d'un *ḥadīṯ* prophétique :

> La quatrième preuve est que la prohibition de ce qui enivre apparaît dans d'autres *ḥadīṯ*-s authentiques et fiables. On dit sur la base de l'observation que le haschich accorde à qui en consomme une faculté intellectuelle et une connaissance de deux dirhams et un tiers et qu'il produit une impression d'éloquence, quand il ne tue pas. Tu me diras : il a y ceux qui en absorbent en grande quantité sans aucun effet. Je réponds que cela varie par rapport à la différence des humeurs et au degré d'assiduité, à tel point qu'il y en a qui en absorbe sans aucune efficacité sur eux. Comme l'ivresse des boissons interdites varie aussi en fonction de la différence des humeurs. Abū Dāwūd a rapporté d'al-Walīd Ibn ʿUbada de ʿAbd Allāh Ibn ʿUmar que le Prophète de Dieu – Dieu prie sur lui et lui donne la paix – a interdit la boisson fermentée (*ḫamr*), le jeu du hasard (*maysir*), le *kūba* (jeu d'échecs ou de dés) et *al-ġubayrā'*[82] et il a dit : "Tout ce qui enivre est interdit"[83] […] Le Prophète a distingué ce qui est interdit de façon spécifique par des exemples et plus en général par l'expression "Tout ce qui enivre (*kull muskir*)", pour rendre plus conséquent l'argument et plus approprié dans l'aboutissement de son objectif à moins qu'un ignorant ne pense que parler en général sans faire une énumération explicite d'autre exemples veuille dire que ce qui est général correspond à ce qui spécifié[84].

Toutefois, la principale objection formulée contre le *Sawāniḥ* est essentiellement d'ordre méthodologique: al-ʿUkbarī ne peut pas déclarer licite le haschich en faisant appel aux textes littéraires pour prouver son argument parce que la littérature est, selon le shaykh šafiʿite, un témoignage dépourvu de fiabilité quant aux rapporteurs, irrationnel et non basé ni sur la loi d'inspiration divine ni

[80] *Sūrat al-Mā'ida*, 91, «*yaṣuddukum ʿan ḏikr Allāh wa-ʿan aṣ-ṣalāt fa-hal antum muntahūna*».
[81] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 47-48.
[82] D'après al-Qasṭallānī, le *ġubayrā'* est une substance enivrante à base de millet en usage chez les abyssins connu aussi sous le nom de سكركه , I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 49-50. Le *ġubayrā'* est aussi mentionné par al-Badrī, *Éd*. 14:5, comme synonyme de haschich. Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 35.
[83] "*kull muskir ḥarām*"; A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 491
[84] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 48-49.

sur celle profane. Selon al-Qasṭallānī, al-ʿUkbarī cite dans son traité seulement des récits, des poèmes et des histoires drôles appréciés par qui est enclin aux choses frivoles (*al-baṭālāt*)[85]. Dans un autre passage il rebondit sur cette thèse affirmant que la preuve littéraire de la licéité du haschich est faible (*min al-adilla al-ḍaʿīfa al-bārida*) non seulement parce que comme il existe des nombreux poèmes qui en font l'éloge, il en existerait autant écrits par des imams ou personnalités dignes de confiance qui blâment cette substance, mais aussi parce que les arguments médicaux prouvent que le haschich nuit à l'intégrité du corps et de l'esprit, pour ne pas parler des condamnations légales[86]. Pour justifier son propos et utilisant des instruments juridiquement valables, Coran, *ḥadīṯ* et *qiyās*, mais aussi médicaux, al-Qasṭallānī propose l'exégèse de quatre vers d'un de ces poèmes à la louange du haschich cité dans le *Sawāniḥ*[87]. L'idée de base de ce texte, selon al-Qasṭallānī, est que le haschich ne produit pas un état d'ivresse. Ainsi, pour réfuter cette thèse il cite le célèbre *ḥadīṯ* attribué à ʿUmar selon lequel une boisson fermentée (*ḫamr*) peut être produite à partir de cinq choses: raisin, datte, miel, froment et orge, mais, plus en général, le *ḫamr* est "ce qui couvre l'esprit (*ḫāmara al-ʿaql*)"[88]. Le haschich, quant à lui, altère aussi l'esprit soit par une perte de conscience (*al-idrāk al-ḥassī*), qui ressemble au sommeil mais qui est en réalité une sorte d'évanouissement proche de la maladie, soit par la perte de contrôle de ses propres actions et donc de l'ordre général, et cela même si le haschichin reste partiellement conscient. En outre, al-Qasṭallānī blâme ceux qui, comme al-ʿUkbarī, déclarent la licéité du haschich présentant l'autorité du shaykh Ḥaydar, parce que ce dernier ne peut en aucun cas être considéré comme une preuve fiable[89].

Dans la dernière partie du *Tatmīm* qui porte le titre *Norme ajoutée pour éliminer tous les doutes possibles*, comme dans le *Takrīm* il avait assimilé l'ivresse (*sukr*) à une maladie, ici, al-Qasṭallānī arrive à la conclusion que le haschich est un médicament dangereux pour l'homme. Or, comme le chanvre indien est un danger pour la santé du corps et de l'esprit, il l'est aussi pour l'intégrité morale. En effet, al-Qasṭallānī cite une tradition rapportée dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal et le *Sunan* d'Ibn Dāwūd : Umm Salama a dit: "le Prophète a interdit tous ce qui enivre et tout ce qui rend faible (*kull muskir wa-mufattir*)". Donc, glose al-Qasṭallānī, même si le haschich ne provoquait pas un état d'ivresse, il resterait quand même quelque chose de méprisable car il augmente l'inactivité et la paresse chez son consommateur[90].

En conclusion, al-Qasṭallānī adresse une critique véhémente aux croyants mais surtout aux religieux qui au lieu de pratiquer la prière s'abandonnent aux passions, ne craignent pas les prohibitions qui se portent sur des arguments ambiguës et douteux (*al-šubuhāt*) comme le haschich et

---

[85] *Ibidem*, p. 50.
[86] *Ibidem*, pp. 55-56.
[87] *Ibidem*, pp. 51-55.
[88] *Ibidem*, p. 52; A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 1, p. 522; K. Kueny, *The Rhetoric of Sobriety*, p. 32 et note 20 à p. 137.
[89] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 58-59.
[90] *Ibidem*, p. 61.

ne suivent pas l'exemple de la *Sunna*. Sur cela l'auteur du *Tatmīm* cite un *ḥadīṯ* rapporté par al-Šaʿabī avec l'autorité de Nuʿmān qui aurait entendu dire la maxime suivante au Prophète :

> Ce qui est permis est explicite, ce qui est défendu est [aussi] évident cependant pour la plupart des gens entre ces deux il y a des cas d'ambiguïté (*mušabbahāt*). Qui se méfie de ces affaires suspectes est sauvegardé dans sa religion et son culte, qui persiste dans ces arguments douteux demeure dans le péché[91].

La *šubha* est une catégorie complexe de la loi islamique où ce qui est illicite ressemble à quelque chose de licite, un cas liminaire caractérisé par le doute et l'incertitude[92]. Ce *ḥadīṯ* entend donc éloigner tout équivoque en confinant l'ambigu, le flou, le juridiquement précaire directement dans la catégorie du *ḥarām*. Par conséquent, le haschich relevant de cet état flottant, ambigu et porteur de désordre doit être à son tour interdit. Or, la condamnation de l'ambiguïté ne doit pas être limitée seulement à la masse des croyants mais doit surtout s'étendre à cette élite de pieux musulmans, les *faqīr*-s, qui estiment s'approcher du divin par l'absorption du haschich, habitude qui les porte ensuite à s'adonner aussi à la pédérastie, les deux pires transgressions[93]. Puis, al-Qasṭallānī affirme avoir rencontré personnellement al-ʿUkbarī après avoir terminé la rédaction du *Tatmīm* et que ce dernier aurait nié d'être l'auteur du *Sawāniḥ*[94]. Cette rencontre ne peut pas être vérifiée historiquement cependant Lozano estime qu'elle aurait pu avoir lieu entre 667/1268, quand al-Qasṭallānī s'installe au Caire après avoir quitté La Mecque, et le 677/1278 l'an qui apparaît sur la copie du manuscrit du *Tatmīm*[95]. Quoi qu'il en soit, al-Qasṭallānī offre dans ses deux épitres une première systématisation du sujet démontrant que les thèses légales sont parfaitement cohérentes avec les arguments médicaux et le fonctionnement du corps d'après la physiologie humorale, car tous trois sont des manifestations divines. En revanche, la littérature, étant œuvre des émotions humaines, est dépourvue de valeur probante et ne peut pas être alléguée comme argument juridique explicatif et rationnel.

III.4. Ibn Taymiyya sur le plaisir de l'ivresse

Si le *qiyās* est le principal outil analytique dans l'œuvre d'al-Qasṭallānī, Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328), quant à lui, introduit dans les *fatāwā* concernant le haschich un principe exégétique différent basé sur les "paroles de synthèse" (*kalimāt ǧāmiʿa*) :

> Notre Prophète – Dieu prie sur lui et lui donne la paix ! – a été envoyé avec les paroles de synthèse (*bi-ǧawāmiʿ al-kalam*). Quand donc il dit une telle parole de synthèse (*kalimāt ǧāmiʿa*), celle-ci est générale (*ʿamm*) et concerne tout ce qui rentre sous son énoncé (*lafẓ*) et sa signification (*maʿnā*), que les choses concrètes aient ou non existées en son temps ou à l'endroit où il se trouvait.
> […]

[91] *Ibidem*, p. 63 et note 18. Voir
[92] E. K. Rowson, SHUBHA, dans *EI*[2], vol. 9, pp. 492-493.
[93] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, pp. 63-64.
[94] *Ibidem*, pp. 64-65.
[95] I. Lozano Cámara, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī y sus dos epístolas sobre el hachís, pp. 106-107 et I. Lozano Cámara, Fragmentos inéditos del *Kitāb al-sawāniḥ*, p. 47.

> Celui qui dit qu'il n'y a pas de verset coranique, ni de *ḥadîth*, qui concernent le haschich, de tels dires tiennent à son ignorance. Il y a en effet, dans le Coran et dans le *ḥadîth*, des paroles de synthèse (*kalimāt ğāmiʿa*) qui constituent des règles générales et des jugements universels portant sur tout ce qui est inclus en elles. Et tout ce qui est inclus en elles d'être mentionné dans le Coran et dans le *ḥadîth* par son nom général. S'il n'en était pas ainsi, il ne serait pas possible de mentionner toute chose par le nom qui lui est propre.
> […]
> Cette parole et celles qui lui sont semblables, il est donc évident que le Coran englobe par elles tout ce qui est inclus dans leur énoncé et dans leur signification, même si ce n'y est pas mentionné par son nom propre[96].

Pour prouver la validité de cette méthode interprétative, Ibn Taymiyya passe en revue quelques-unes de ces paroles de synthèse dans le Coran et les *ḥadīṯ*-s comme par exemple celle interdisant le jeu du hasard, *maysīr*. Selon le shaykh damascène le verset 90 de la *Sūrat al-Mā'ida,* «Le vin, le jeu de hasard, les pierres dressées et les flèches divinatoires sont une abomination et une œuvre du Démon», ne se limite pas aux jeux connus par les arabes à l'époque de la Révélation, mais la prohibition s'étend aussi aux jeux à gain facile de toute sorte et de tous les temps, car ce verset constitue une règle (*qāʿida*) générale qui transcende les circonstances contingentes de la Révélation et s'applique par extension à tout ce qui ressemble dans la forme et la substance au *maysīr* comme par exemple les trictrac (*al-nard*) et les échecs (*al-šaṭranğ*), même si dans le texte coranique ils ne sont pas explicitement mentionnés. De façon analogue, le mot *ẖamr* ainsi que *muskir* dans les *ḥadīṯ*-s prophétiques doivent être interprétées comme une condamnation générale des enivrants peu importe dans quelle forme ils se présentent[97]. Ainsi, dans la *Siyāsa* Ibn Taymiyya rapporte plusieurs de ces traditions: "al-ẖamr mā ẖāmara al-ʿaql, kull muskir ẖamr wa kull muskir ḥarām", dans ses deux variantes: "kull muskir ẖamr wa kull ẖamr ḥarām" et "kull muẖammar ẖamr wa-kull muskir ḥarām, kull muskir ḥarām wa mā askara al-farq minhu fa-mala'a al-kaff minhu ḥarām, mā askara kaṯīruhu fa-qalīluhu ḥarām". Puis il affirme:

> Les anciens jurisconsultes ne nous ont pas parlé du hachich, parce que l'habitude d'en manger est relativement récente. Elle remonte sensiblement à la fin du sixième (douzième) siècle. Plusieurs autres boissons fermentées furent du reste inventées après le Prophète et toutes tombent sous le coup des interdictions d'ordre général édictées par le Livre et la Sunna[98].

---

[96] Pour le texte arabe voir Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, 37 vols, Maktabat Ibn Taymiyya, al-Qāhira 1985, vol. 34, pp. 204-205, 206-207 et 209. Pour la traduction française voir Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, textes traduits de l'arabe, presentés et annotés par Y. Michot, Les Éditions Albouraq, Bayrouth 2001, pp. 81-82, 89-90 et 100-101. On trouve la même idée dans Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, éd. Ṣālaḥ Al-Laḥḥām, Dār al-ʿUṯmāniyya, ʿAmmān 2004, p. 155 et H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya. Traduction annotée de la Siyāsa šarʿīya*, Institut Français de Damas, Beyrouth 1948, p. 114 qui traduit l'expression *ğawāmiʿ al-kalam* avec "formules generales". Dans la *Rāḥa* al-Badrī évoque ce principe en *Éd*. 70:4-9.

[97] Voir sur cela P. Heine, All that Intoxicates... Ibn Taymiyya and the taboo on Wine, dans Andreas Christmann, Jan-Peter Hartung (éds), *Islamica: studies in memory of Holger Preissler (1943-2006)*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 119-126.

[98] Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 27, Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, pp. 153-155 et H. Laoust, *Le traité*, pp. 113-114. La section consacrée au haschich du *Kitāb al-kabā'ir* de Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḏahabī (673-748/1274-1348) reprend littéralement les idées da la *Siyāsa*, al-Ḏahabī, *Kitāb al-kabā'ir*, Manšūrāt Dār Maktabat al-Ḥayyā, Bayrūt 1990, pp. 97-99.

Ailleurs, Ibn Taymiyya reprend dans trois fatwas différentes l'idée selon laquelle le haschich est une habitude qui n'a pas son origine dans le *Dār al-Islām*, car le danger vient toujours de loin et l'Autre, surtout s'il est étranger, est toujours le meilleur bouc émissaire, la cause de tous les maux de la société:

> La première chose à être parvenue à notre connaissance, c'est que le haschich est apparu parmi les Musulmans à la fin du sixième (douzième) siècle et au début du septième (treizième) lorsqu'est apparu l'empire (*dawla*) des Tatars. Son apparition a de fait été contemporaine de l'apparition de l'épée de Gengis Khân. Quand les gens commirent ouvertement des péchés que Dieu et Son Messager leur avaient interdits, Dieu donna pouvoir sur eux à l'ennemi.
> […]
> Il est seulement advenu parmi les gens avec l'advenue des Tatars.
> […]
> Manger du haschich est seulement apparu parmi les gens, approximativement, comme les Tatars sont apparus. Le phénomène s'est manifesté et l'épée des Tatars s'est manifestée avec lui ![99]

Comme pour al-Qasṭallānī, ce qui compte n'est pas l'aspect de la substance mais l'effet final : l'altération de la raison et l'ivresse. Pour Ibn Taymiyya les deux phénomènes peuvent ne pas toujours coïncider. La jusquiame (*banğ*), par exemple, contrairement au haschich provoquerait une dégradation de la raison sans pour autant enivrer alors que le cannabis comme le vin entraine, en même temps, les deux états. Cette distinction entre ébriété (*našw*) et absence de raison (*ʿadam al-ʿaql*) est significative pour Ibn Taymiyya car elle entraine une sanction différente :

> Au même titre [que le *ḫamr*], le haschich qui enivre doit nécessairement être sanctionné (*fīhā al-ḥadd*). Il est impur selon la plus correcte des opinions. Il a aussi été dit qu'il est pur et il a été dit de faire la différence entre du haschich à l'état solide et liquide. La première position cependant est celle qui est correcte. Le haschich enivre en fermentant comme le vin non encore cuit, en revanche, ce qui n'enivre pas mais rend absent la raison (*tuġayyib al-ʿaql*), comme le *banğ*, ou enivre seulement après fermentation, comme la noix muscade, tout cela n'est pas impur. Mais qui pense que le haschich n'enivre pas rendant seulement absent la raison sans ravissement, ne connaît pas la vérité de son effet car s'il ne provoquait pas du plaisir il ne serait ni consommé ni absorbé, diversement du jusquiame et de ce qui lui ressemblent où il n'y a pas de ravissement (*al-laḏḏa*). Ainsi la Loi islamique distingue les choses interdites parmi celles pour qui les esprits développent une passion de celles qui ne le font pas comme le sang ou la viande de bête morte. Dans ce cas, la menace divine suffit et on applique la peine du *taʿzīr*; dans le cas de celles pour qui les esprits développent une passion on ajoute à la punition divine une sanction canonique: le *ḥadd*[100].

Dans la conception du shaykh damascène, l'ivresse est un état psychique plus complexe que la simple perte des facultés rationnelles car elle a pour finalité l'assouvissement d'un plaisir. En ce sens, contrairement aux autres interdits, dont la transgression ne procure aucune satisfaction ni physique ni psychologique, l'ébriété entraine une forme de ravissement (*ṭarab*) irrationnel qui ne saurait être

---

[99] Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, pp. 205, 211 et 214; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 84-85, 114 et 123. Voir aussi *Éd*. 71:8-10 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 54.

[100] Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 198 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 115 note 2. Cette même idée est répétée quelque page plus loin: "Ce qui est vrai, c'est que le haschich enivre comme la boisson. Ceux qui en mangent y trouvent une ébriété (*nashiya*) et en consomment de plus en plus, à la différence du *banj* et d'autres substances, qui ne sont pas inébriants et ne font pas l'objet d'une passion (*ishtahâ*). La règle de la Loi est que les choses interdites pour lesquelles les âmes développent une passion, tels le vin et la fornication, sont passibles d'une sanction (*ḥadd*), tandis que ce pour quoi elles ne développent pas de passion, tel la viande d'une bête morte autrement que par abattage rituel (*mayta*) est passible d'une peine (*taʿzîr*). Or le haschich est d'entre les choses pour lesquelles ceux qui en mangent développent une passion et qu'ils refusent d'abandonner", Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 214 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 122-123.

comparée qu'à la danse et au chant lors de pratiques mystiques hétérodoxe tels que le *samāʿ*[101], à "la jouissance d'une heure" (*laḏḏat al-sāʿa*) du fornicateur ou à "la guérison de la colère" (*laḏḏat šafā' al-ġaḍab*) au moment de commettre un meurtre[102]. Mais le shaykh ḥanbalite va plus loin dans son raisonnement affirmant que du moment où le consommateur de haschich, à l'instar du buveur de vin, trouve de la jouissance (*ḥaẓẓ*) dans ces actions, il est "naturellement" porté à en désirer (*ištahā*) davantage et développe, ainsi, un appétit irrationnel qui dans le cas du haschich est difficile d'abandonner :

> Il est des gens qui disent qu'il altère la raison mais n'enivre pas, à l'instar du *banj*. Il n'en va cependant pas ainsi. Bien au contraire, il provoque ébriété (*nashwa*), plaisir (*laḏḏa*) et ravissement (*ṭarab*) comme le vin, et c'est ce qui invite à en consommer: en consommer un petit peu invite à en consommer beaucoup, à l'instar de boissons enivrantes. À l'individu qui y est accoutumé (*muʿtâd*) il est même plus difficile de s'en sevrer que de renoncer au vin[103].

Contrairement à al-Qasṭallānī pour qui la répulsion du haschich est aussi d'après nature, *tuḥarrimuhu al-šarīʿa aw takrahuhu al-ṭabīʿa*[104], pour Ibn Taymiyya : "lorsque la nature prend sa part de jouissance interdite (*al-ḥaẓẓ al-muḥarram*), elle ne se soucie pas de ce qu'elle dépense en contrepartie"[105]. En effet, c'est sur la définition d'ivresse (*sukr*) que la différence d'approche entre les deux canonistes résulte évidente : si le shaykh šafiʿite se base principalement sur des données médicales à l'appui des arguments juridiques, tant qu'il arrive à déclarer l'ébriété une maladie, l'approche d'Ibn Taymiyya se révèle plus psychologique lorsqu'il compte l'enivrement parmi les plaisirs dont la recherche consciente est presque hédonique: la danse et le chant, le plaisir sexuel et la contemplation de belles formes et de beaux visages.

Pour ce qui est de l'impureté du haschich, le shaykh damascène comme al-Qasṭallānī, n'a pas de doutes, la drogue est une des pires saletés (*min al-ḫabā'iṯ*), arrivant même à l'identifier avec les excréments :

> Les Docteurs ont controversés sur l'impureté (*najasa*) du haschich et dit trois choses. L'une, que ce n'est pas quelque chose d'impur. La seconde, que du haschich à l'état liquide est impur tandis que du haschich à l'état solide est pur. La troisième, et c'est ce qui est correct, que c'est quelque chose d'impur comme le vin. Celui-ci ressemble en effet à des excréments, tandis que celui-là ressemble à de l'urine. Or tous deux sont d'entre les saletés que Dieu et son Messager ont interdites[106].

---

[101] Voir au sujet Y. Michot, *Musique et danse selon Ibn Taymiyya. Le* Livre du *Samâʿ* et de la danse (*Kitâb al-samâʿ wa-l-raqṣ*) *compilé par le Shaykh Muḥammad al-Manbijî*, Traduction de l'arabe, présentation, notes et lexique, J. Vrin, Paris 1991 et Idem, Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. V: Samâʿ coranique et samāʿ innové: de l'amour de Dieu à la déviance, Le Musulman, 18, mars-juin 1992, pp. 8-12. Sur cela voir aussi É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypt et en Syrie*, pp. 411-422. Dans la *Raḥa* une prise de haschich lors d'un *samāʿ* est évoqué en conclusion du quatrième chapitre, *Éd*. 34:5-13.

[102] Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 223.

[103] *Ibidem*, p. 206 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 86-87.

[104] Voir plus haut p. 88. La phrase est rapportée par al-ʿUkbarī dans le but de dénigrer ceux qui la soutiennent alors que pour al-Qasṭallānī elle est tout à fait correcte en vertu du fait que le haschich est un médicament; voir aussi I. Lozano, Medicina y derécho islamico en el *Kitāb takrīm al-maʿīša bi-taḥrīm al-ḥašīša* y *Kitāb tatmīm al-takrīm* de Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, dans A. Escobedo Rodríguez (éd), *Homenaje a la profesora Elena Pezzi*, Universitad de Granada, Granada 1993, p. 72.

[105] Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 223 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 135.

[106] Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vo. 34, p. 223 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 114-116. Ailleurs il affirme que ces trois opinions étaient aussi bien débattues par les ulémas ḥanbalites et ceux

Par conséquent, une fois établie la nature sale de la drogue, son consommateur accède à un état d'impureté qui, comme pour le buveur de vin, rend vaine sa prière à condition de rétablir la pureté rituelle et se repentir sincèrement :

> Celui qui s'enivre d'une boisson enivrante ou d'une herbe (*ḥashîsha*) enivrante, il ne lui est pas licite de s'approcher de la mosquée jusqu'au moment où il se dégrise et sa prière n'est pas valide jusqu'à ce qu'il sache ce qu'il a dit. Il faut par ailleurs immanquablement qu'il se lave la bouche, les mains et les vêtements, ici et là. La prière est un devoir de l'individu. Elle ne sera cependant pas acceptée de lui, jusqu'à ce qu'il se repente, durant quarante jours, ainsi que le Prophète l'a dit – Dieu prie sur lui et lui donne la paix ! : "Celui qui boit du vin, aucune prière n'est acceptée de lui durant quarante jours. S'il se repent, Dieu revient vers lui. S'il reboit, aucune prière n'est acceptée de lui durant quarante jours. S'il se repent, Dieu revient vers lui. S'il reboit, Dieu a le droit de lui verser à boire de la boue de sanie." - Qu'est-ce que de la boue de sanie ? lui dit-on. Il dit : "Le suc des gens du Feu", ou "La sueur des gens du feu"[107].

En ce qui concerne la sanction légale, la peine ne saurait être différente de celle punissant le buveur de vin, de quarante à quatre-vingts coups de fouet (*ḥadd*), car la Loi de Dieu ainsi que les indications de Son Prophète n'admettent aucune contradiction (*munazza ʿan al-tanāquḍ*). En effet, la sharia ne punirait pas une mauvaise action sans sanctionner, en même temps, ce qui lui est intrinsèquement semblable, autrement il serait contraire au raisonnement analogique qui, lui aussi, participe à la justice divine :

> Quelqu'un dont il apparaît qu'il a mangé du haschich équivaut à quelqu'un dont il apparaît qu'il a bu du vin, ou est pire que lui de certains points de vue: on le fuira et on le punira pour cela comme on punit celui-ci, en vertu de la menace divine intervenue à propos du vin[108].

De plus, contrairement à al-Qasṭallānī qui invoquant le "principe de nécessité" admet l'absorption d'une certaine quantité de haschich à des fins médicales, puisque cette herbe est classée parmi les médicaments, dans la conception d'Ibn Taymiyya la médecine n'est qu'un argument marginal par rapport à la cohérence de la loi divine :

> Si un médecin refusait une chose au malade du fait de ce qui s'y trouve comme nocivité et, par ailleurs, la lui autorisait, il s'écarterait du canon de la médecine. Or la Loi (*sharʿ*) est la médecine des cœurs, et les Prophètes sont les médecins des cœurs et des religions[109].

Certes, les effets sur le corps sont dévastateurs, il corrompt la complexion, rend le foie comme une éponge et cause l'apathie contrairement au vin qui procure hostilité et colère[110], mais bien plus graves

---

appartenants à d'autre écoles, Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 206 et Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 87. Sur cela voir aussi Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, p. 151 et H. Laoust, *Le traité*, p. 1113 qui traduit l'expression *ṭīnat al-ḫabāl* avec "boue de la folie". Voir aussi *Éd*. 69:20-22.

[107] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 206, puis répété à p. 212; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 88-89 et 116-117 et Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, pp. 153-154 et H. Laoust, *Le traité*, p. 114. Voir aussi *Éd*. 64:19-65:8.

[108] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 212, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 116. C'est pour cela qu'il consacre quelques paragraphes au haschich dans la section *Ḥadd šarb al-ḫamr* de la *Siyāsa*, Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, p. 151 et H. Laoust, *Le traité*, p. 111.

[109] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 210, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 104 et pp. 65-67 et note 66 de l'introduction rédigée par Yahya Michot.

[110] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 205, 211 et 224; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 86, 112 et 136.

sont pour le shaykh damascène les effets qui atteignent le cerveau, la morale et l'accomplissement des devoirs religieux. Dans la vision d'Ibn Taymiyya tout ce qui empêche le fonctionnement normal de la raison est formellement interdit à l'être humain, que ça enivre ou pas. Pour cela, il s'en prend à ceux qui en exaltent les bienfaits intellectuels et spirituels :

> Il en est ainsi qui disent qu'il ne leur est pas possible d'accomplir les prières et d'éviter les paroles interdites – celles relevant de la jalousie et les autres – qu'en mangeant du haschich ! ... Tandis que d'autres disent qu'en manger les aide à déduire les sciences (*istinbâṭ al-ʿulûm*) et à se purifier l'entendement, tant et si bien que certains d'entre eux l'appellent "la mine (*maʿdan*) de la réflexion et du souvenir" et "le moteur de la détermination inerte". Tout ceci relève de l'automystification (*khudaʿ al-nafs*) et des ruses de Satan à l'encontre de ces gens et d'autres. Le haschich, c'est en effet l'aveuglement de l'entendement. Celui qui en mange devient muet, fou et il n'a pas conscience de ce qu'il dit[111].

Cependant, ajoute encore Ibn Taymiyya, lorsque les effets de la drogue n'affectent pas autant irrémédiablement le cerveau comme dans le cas de la folie, les capacités rationnelles du consommateur de haschich résulteront, en tout cas, temporairement affaiblies et il demeurera dans un état de confusion patente (*ḫabal*)[112]. C'est ainsi qu'on perd tout contact avec la réalité: la drogue "ouvre la porte de l'imagination" (*fataḥat bāb al-ḫayāl*). Or le genre de visions auxquelles Ibn Taymiyya fait référence ne saurait être que des images corrompues (*ḫayālāt fāsida*) qui portent le croyant à donner peu d'importance aux devoirs religieux (*ʿibāda*) qu'il accomplit[113].

Comme al-Qasṭallānī, le shaykh damascène s'en prend avant tout aux groupes soufis et aux religieux qui croient que le haschich soit

> un moyen de se rapprocher de Dieu (*qurba*) et di[sen]t qu'il s'agit de la "bouchée du souvenir (*dhikr*) et de la réflexion", qui "meut la détermination inerte vers le plus noble des lieux" et "est utile sur la Voie", c'est un péché encore plus grave et plus grand ! Ce sera en effet du genre de ce qui est pratiqué dans la religion des Nazaréens, qui cherchent à se rapprocher de Dieu en buvant du vin, et du genre de ce qui est pratiqué par quelqu'un qui croit que les turpitudes (*fâḥisha*) sont un moyen de se rapprocher de Dieu et de Lui obéir […] Celui qui juge licite d'en manger, en ignorant [qu'il ne l'est pas] et pour avoir entendu un des Docteurs dire
>
> *Sans motif ni rationnel ni scripturaire ils l'ont interdit*
> *Or il est interdit d'interdire ce qui n'est pas interdit,*
>
> ne connaît ni Dieu ni Son Messager et ne sait pas que c'est interdit. S'en enivrer est pourtant interdit – il y a consensus là-dessus – et, s'il l'apprend et n'en confesse pas l'interdiction, ce sera un mécréant, un renégat[114].

Dans ce passage le canoniste ḥanbalite interprète le rituel de l'eucharistie comme une façon de s'approcher du divin par l'ivresse. Similairement, ces religieux qui absorbent le haschich pour accomplir leurs pratiques dévotionnelles et atteindre l'union mystique, sont reconnus coupables de la même abjection et considérés comme des mécréants (*kāfir*). Mais bien plus grave est le crime de celui qui, conscient de l'interdiction frappant les enivrants déclare permis (*ǧā'iz*), licite (*ḥalāl*) ou autorisé (*mubāḥ*) le haschich. S'il ne se repent pas, il sera mis à mort comme un apostat (*murtadd*), son corps

---

[111] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 14, p. 468, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 141-142
[112] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 224, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 136.
[113] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 222, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 131-132.
[114] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 34, pp. 210-211 et 213, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 109-112 et 120. Pour le vers voir aussi *Éd*. 63:5.

ne sera pas lavé, il ne recevra pas de prière et il ne trouvera pas de place dans les cimetières des musulmans car non seulement il est un infidèle comme les juifs ou les chrétiens pour avoir consommé d'une substance enivrante, mais, du moment où il affirme le contraire de ce que l'accord des savants (*ittifāq*) a catégoriquement interdit, il a refusé pour Ibn Taymiyya sa religion et la punition est la peine capitale[115]. Il y a en cela la crainte que, vu l'apparent vide juridique à propos du haschich et l'absence d'un véritable consensus sur la sanction appropriée à infliger au haschichin[116], des pratiques dangereuses et potentiellement corruptrices pouvaient se répandre au sein de la communauté des croyants car les arguments de ces religieux, certains de grande valeur et sensibilité, pouvaient facilement convaincre du caractère inoffensif de cette drogue :

> Ils rappellent aussi que cette drogue est interdite. Ils se livrent néanmoins, la nuit, à certaines dévotions (*wird*) et pratiques d'adoration (*taʿabbud*). Or, soutiennent-ils, lorsque l'ébriété résultant de son usage leur parvient à la tête, elle leur ordonne une telle forme d'adoration, elle ne leur ordonne rien de mal ni aucune turpitude. Ils prétendent que son usage ne comporte rien de nocif pour aucune des créatures du Dieu Très-Haut comme c'est le cas lorsqu'on fornique, boit du vin et vole, et qu'il n'est nécessaire appliquer aucune des sanctions Légales à l'encontre de quelqu'un qui en mange[117].

Au contraire, affirme Ibn Taymiyya, au lieu d'inviter à l'adoration, le haschich "comporte pour la religion de l'individu et pour sa raison, pour sa moralité et pour sa nature, une nocivité maintes fois plus importante que ce qu'il s'y trouve de bien"[118]. En effet, participant à l'inaction, le haschich est censé affaiblir la virilité provoquant soit efféminement (*taḫnīs*) et homosexualité passive (*ma'abūn*) soit consentement au cocuage (*dayyūṯa*), diminution de la jalousie (*ġayra*)[119] vis-à-vis de la femme et disparition de l'ardeur (*zawāl al-ḥamiyya*)[120]. La dépravation (*fuğūr*), quant à elle, est une thématique qu'Ibn Taymiyya aborde en évoquant les autres turpitudes pratiquées par ces religieux qui arrivent à affirmer que se livrer à ces petits choses les préviendrait de s'abandonner à des crimes encore plus ignobles. Parmi ces "petits péchés" (*al-muḥarram al-qalīl*) il y aurait ce qui se déroulait pendant les concerts spirituels (*samāʿ*) tant méprisés par le canoniste :

> Semblablement y en a-t-il parmi eux qui disent que leur amour de Dieu, leur envie d'adoration, leur mouvement, leur eurèka mystique (*wajd*), leur désir (*shawq*), etc., ne se parfont que par l'audition (*samâʿ*) d'odes, l'intimité (*muʿâshara*) avec un témoin (*shâhid*) – un jeune garçon, etc. -, l'audition de voix et de mélodies. Par l'audition de ces voix et la vision de visages émouvants, soutiennent-ils, des motifs d'ascèse et d'adoration se mobilisent chez eux qui ne se mobiliseraient point sans cela. Sans cela, ils abandonneraient leurs prières et feraient des choses grandement interdites, comme être des coupeurs de

---

115 Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 213, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 119-120.

116 "Certains Docteurs furent indécis à propos du fouet, étant d'opinion que le haschich oblitère (*muzîl*) la raison mais n'est pas enivrant, à l'instar du *banj* et des substances pareilles, qui couvrent (*ghaṭṭâ*) la raison mais sans ivresse", Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 214, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, p. 121.

117 Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 221, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 127-128.

118 Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 222, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 130-131.

119 Pour une analyse des implications du *ġayra* dans la littérature arabe de l'époque abbaside voir aussi P. Myrne, Discussing *Ghayra* in Abbasid Literature: Jealousy as a Manly Virtue or Sign of Mutual Affection, dans *Journal of Abbasid Studies* 1, 2014, 46-65.

120 Sur cela voir Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, pp. 205, 211 et 223; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 85-86, 113-114 et 135-136. Sur l'interprétation de l'expression *fataḥa bāb al-šahwa* voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 81-82 pour qui elle ne se réfère pas aux pulsions sexuelles mais à l'assuétude provoquée par la drogue, concept déjà exprimé dans un autre fatwa Ibn Taymiyya, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, pp. 151-152 et H. Laoust, *Le traité*, p. 112.

route et tuer des personnes. Ils sont d'opinion que leurs âmes s'exercent par là et qu'elles trouvent par là un plaisir qui les détourne de commettre les actions interdites, les grands péchés, et les porte à prier, à jeûner et à accomplir le pèlerinage. Telle est la justification de beaucoup des shaykhs qui invitent les gens à suivre leur voie au moyen de concerts spirituels (*samâʿ*) innové, de différentes sortes et espèces. Il en est qui y invitent au moyen des tambourins et de la danse […] Parfois, ils joignent à cela l'intimité avec les femmes, les éphèbes, etc. […] Ils reconnaissent parfois que ce qu'ils font est une innovation prohibée, ou interdite, mais disent : "Il ne nous était possible de faire que cela. Si nous n'avions pas fait ce petit nombre de choses interdites, il y aurait eu chute en des choses plus intensément interdites !"[121].

III.5. Al-Zarkašī, al-Aqfahsī et al-Haytamī et la redéfinition de la nature judiciaire du haschich

Le débat sur la nature légale et la licéité du haschich était loin d'épuiser la question et de parvenir à un consensus entre les savants, au contraire, il a continué à intéresser de nombreux juristes, peut-être par la tendance croissante à consommer du cannabis dans tous les milieux sociaux.

Vers la fin du VIIIe/XIVe siècle deux ouvrages contribueront à enrichir le panorama de la littérature juridique à propos de la condamnation du haschich, tous les deux rédigés par des traditionnistes de l'école šafiʿite d'aire égyptienne : le *Zahr al-ʿarīš fī taḥrīm al-ḥašīš* de Muḥammad Ibn Bahādur Ibn ʿAbd Allāh al-Zarkašī (745-794/1344-1392) et l'*Ikrām man yaʿīš bi-taḥrīm al-ḫamr wa-l-ḥašīš* du *faqīh* šafiʿite Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn ʿImād Ibn Yūsuf al-Aqfahsī, connu plus simplement comme Ibn al-ʿImād (750-808/1349-1405). Le premier est un traité qui, dans les intentions de son auteur, voulait sans doute être le texte juridique le plus exhaustif de son époque à propos du haschich et le plus richement documenté. En effet, Lozano a répertorié environ vingt-quatre sources directes et indirectes différentes citées dans le *Zahr al-ʿarīš*, pourtant, son auteur omet de citer sa source principale, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, arrivant même à copier littéralement de nombreux passages du *Takrīm* et du *Tatmīm* sans jamais le citer[122]. Le traité d'al-Aqfahsī, quant à lui, est organisé en deux grandes parties : la première est consacrée aux discussions juridiques sur la condamnation du haschich et la deuxième sur le vin. Comme noté par Lozano, l'*Ikrām* n'est pas un ouvrage original dans le panorama des traités qui abordent la thématique du cannabis, au contraire, c'est plutôt un assemblage des fragments différents appartenant à d'autres textes : avant tout le *Zahr al-ʿarīš* de son contemporain al-Zarkašī et puis le *Takrīm* et le *Tatmīm* de Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī. Or, il est assez singulier que contrairement à al-Zarkašī qui mentionne toutes ses sources sauf al-Qasṭallānī, al-Aqfahsī, quant à lui, prend entièrement son argumentation juridique de l'ouvrage d'al-Zarkašī - y compris les citations du *Takrīm* et du *Tatmīm* contenu dans son *Zahr al-ʿarīš* -, sans jamais indiquer sa source à l'exception précisément des épitres d'al-Qasṭallānī[123].

[121] Ibn Taymiyya, *Maǧmūʿ fatāwā*, vol. 14, pp. 468-469; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 143-147.
[122] Pour les informations biographiques sur al-Zarkašī, son oeuvre, les passages tirés d'al-Qasṭallānī ainsi que les autres sources du *Zahr al-ʿarīš* voir I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 47-62.
[123] I. Lozano Cámara, Un texto inédito para la historia del *ḥašīš* en el mundo islámico: *Ikrām man yaʿīš bi-taḥrīm al-jamr wa-l-ḥašīš*, de Ibn al-ʿImād al-Aqfahsī, dans *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*, 2 vols, Universidad de Granada, Departemento de Estudios Semiticos, Granada 1991, vol. 1, pp. 581-582. Dans cette analyse on a préféré se concentrer plutôt sur l'étude du *Zahr al-ʿarīš* car ce dernier, non seulement est plus

Quoi qu'il en soit, le *Zahr al-arīš fī taḥrīm al-ḥašīš* semble avoir joui d'une grande notoriété et autorité auprès des savants, comme l'atteste la citation fréquente de ce traité dans des œuvres successives et le nombre relativement élevé de manuscrits recensés[124]. Dans un premier chapitre al-Zarkašī propose d'abord l'identification de l'objet de son étude évoquant quelques noms attribués au haschich et rapportant brièvement la légende de la découverte du cannabis par le shaykh Ḥaydar et sa diffusion par le shaykh Qalandar. Puis, citant l'autorité d'Ibn Taymiyya, il affirme que si les quatre fondateurs des écoles juridiques musulmanes n'en ont pas parlé c'est parce que les effets enivrants du cannabis ont étés découverts entre la fin du sixième et le début du septième siècle de l'hégire (XIIe-XIIIe siècle de l'ère chrétienne) parallèlement à l'invasion des Tatars (Mongoles)[125]. Ou bien, selon une autre source (*qāla ġayruhu*), qui résulte être le *Takrīm* de al-Qasṭallānī, le haschich serait apparu d'abord chez les persans pendant la domination mongole et seulement successivement se diffusa à Bagdad[126]. Le deuxième chapitre est consacré aux dégâts (*maḍārr*) que la drogue provoque à l'esprit et au corps, c'est-à-dire aux répercussions sur les conduites vertueuses inspirées par la religion et aux comportements dans la société. En ce qui concerne la corruption morale entraînée par le chanvre indien, al-Zarkašī offre un inventaire très détaillé:

> Corrompt les pensées, fait oublier d'invoquer Dieu, fait divulguer le secret, perdre la pudeur (*ḏihāb al-ḥayyā'*), augmente les disputes (*al-mirā'*), diminue la virilité (*al-muruwwa*), dévoile ce dont il faut avoir honte (*al-ʿawrat*, littéralement "les parties honteuses") et fait disparaître la jalousie. Il détruit l'intelligence, il fait s'entretenir en compagnie d'Iblīs, abandonner les prières et se livrer à tous ce qui est défendus (*al-muḥarramāt*). Ce sont les dommages qui atteignent la religion[127].

Ainsi le consommateur habituel de haschich développe une telle propension à l'immoralité (*abʿad al-ḫalq*) et aux comportements les plus dégradants (*afsad taṣarrufihā*) qu'il lui est difficile de se repentir. Car le haschich semble être, dans la vision d'al-Zarkašī, le réceptacle de tous les maux, bien résumés dans ces vers :

> Le moindre de ses malheurs, et ils sont nombreux,
> Est la fornication (*baġā'*), la folie (*ǧunūn*) ou l'épuisement mental (*nišāf*)[128]

---

ordonné dans la présentation de ses arguments, mais est sans doute la source fondamentale de l'ouvrage d'al-Aqfahsī à qui, cependant, on n'a pas manqué de faire référence dans les notes qui suivent.

[124] Dans l'édition de Franz Rosenthal, les manuscrits étaient quatre (Berlin Ms. Wetzstein II, 1809, Berlin Ms. Wetzstein II, 1801, Gotha Ms. 2096, Berlin Ms. Petermann II, 407), F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 9-11. L'édition publiée par Lozano inclut à ces relevés par Franz Rosenthal trois autres manuscrits inédits, deux conservés au Dār al-kutub al-miṣriyya (725 Fiqh Taymūr daté 882/1478 et Maktabat Muṣṭafā Faḍl 150 Maǧāmīʿ Taymūr date 1076/1665) et une copie conservée à la Maktabat al-Baladiyya d'Alexendrie (n° 3812) à qui il faut aussi ajouter un résumé en vers, *urǧūza*, le *Naẓm Zahr al-ʿarīš fī taḥrīm al-ḥašīš* conservé au Dār al-Kutub al-Ẓāhiriyya de Damas (n° 5896 *al-fiqh al-šāfīʿī*), I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 63-68 et 107.

[125] Pour la référence aux mongoles dans la *Siyāsa* et les *Fatāwā* d'Ibn Taymiyya voir plus haut p. 96 et note 96. Voir aussi al-Aqfahsī qui cite Ibn Taymiyya, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, p. 593.

[126] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 78; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 177 et I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 352.

[127] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 80, cité aussi dans l'*Ikrām* de al-Aqfahsī, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, pp. 594-595.

[128] Comme noté par Lozano dans le MS 150 Maǧāmīʿ Taymūr ce vers est attribué à un certain Ibn al-Qūff et est précédé par deux autres lignes rapportées aussi, avec quelques variantes, par al-Badrī, *Rāḥa*, Ms [ط], 76a et Ms [ب], 55b-56a où elles sont attribuées à un certain Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Ṯaqafī, I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 82 et 124, note 38; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 88 note 1 pour la traduction du terme *nišāf*.

Par conséquent qui en consomme s'éloigne de la *Sunna* et il sera banni du Paradis et maudit par Dieu à moins qu'il ne se repente, car :

Dis à qui mange du haschich comme un ignorant
Ô ignoble, tu as vécu une mauvaise existence
La valeur de la raison est une fortune, alors pourquoi,
Ô insensé, tu l'as vendu pour du haschich ?
Qul li-man ya'kulu al-ḥašīšata ǧahlan
yā ḫasīsan qad ʿišta šarra maʿīša
Diyatu al-ʿaqli badratun fa-limāḏā
Yā safīhan qad biʿtahā bi-ḥašīša[129]

Mais c'est surtout à partir du troisième chapitre et jusqu'à la fin du traité (septième chapitre), que se concentre la véritable argumentation juridique d'al-Zarkašī. La première question qu'il se pose concerne la nature juridique du haschich : il n'y a pas de doutes, pour al-Zarkašī, que le cannabis est un enivrant, comme assuré par des sources médicales comme Ibn al-Bayṭār, et juridiques, telles que Abū Isḥāq al-Šīrāzī (393-476/1003-1083) et al-Nawawī (631-677/1233-1277)[130] pour qui les troubles des facultés psychiques de base provoquées par l'herbe sont les mêmes que celles entraînées par la boisson :

[le haschichin] confond l'ordre des paroles, révèle le secret caché ne distingue plus le ciel de la terre, ce qui est long de ce qui est large[131].

Du même avis est Ibn Taymiyya pour qui, comme résume al-Zarkašī, le haschich est *muskir* car "ceux qui en mangent ressentent un égarement (*yanšūna ʿanhā*) qui les portent à en absorber [davantage], contrairement à la jusquiame et à d'autres [drogues] qui ne provoque ni enivrement ni engouement (*lā yanšī wa-lā yuštahī*)"[132].

---

[129] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 82 pour le texte arabe et p. 124 note 39. Le même fragment apparaît déjà dans le *Tatmīm* de al-Qasṭallānī qui, quant à lui, l'attribue à l'imam Muḥī al-Dīn Ibn Surāqa, I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, vol. 2, p. 51 d'où sûrement al-Zarkašī le copie. Les mêmes vers seront aussi rapportés dans l'*Ikrām* de al-Aqfahsī, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, p. 590, directement d'al-Qasṭallānī par la médiation du *Zahr al-ʿarīš*. Il existe une autre variante de la même composition dans le *Maǧlis* d'Ibn Ġānim, I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 32:
qul li-man ya'kul al-ḥašīšata ǧahlan
ʿišta fī aklihā bi-aqbaḥ ʿayša
zaynatu l-mar'i ʿaqluhu fa-limāḏā
yā aḫā al-ǧahli biʿtahu bi-ḥašīša.
Une autre version encore du premier hémistiche du deuxième vers est rapportée dans al-Ḏahabī, *Kitāb al-kabā'ir*, p. 98: *qīmatu l-mar'i ǧawhar fa-limāḏā / yā aḫā al-ǧahli biʿtahu bi-ḥašīša*. Curieusement, Ibn Ḥaǧar al-Haytamī cite ces deux vers dans ses *Fatāwā* et dans le *Kitāb al-zawāǧir* mais à partir de deux sources différentes: dans le premier il cite la version contenue dans le *Zahr al-ʿarīš*, à son tour tirée du *Tatmīm* de al-Qasṭallānī, tandis que dans le deuxième texte al-Ḏahabī est explicitement mentionné comme source. Pourtant, ce deuxième hémistiche n'est pas idéntique à celui du *Kitāb al-kabā'ir* mais présente quelques variations: *qīmatu al-ʿaqli badratun fa-limāḏā / yā aḫā al-ǧahli biʿtahu bi-ḥašīšah*; Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-kubrā al-fiqhiyya*, Dār al-Fikr, Bayrūt 1983, vol. 4, p. 232 ; Id, *Kitāb al-zawāǧir ʿan iqtirāf al-kabā'ir*, 2 vols, al-Maṭbaʿa al-Azhariyya, al-Qāhira 1325/1907, vol. 1, p. 176.

[130] Al-Nawawī, *Kitāb maǧmūʿ šarḥ al-muhaḏḏab li-l-Šīrāzī*, 23 vols, éd. M. Naǧīb al-Muṭīʿī al-Ḥanafī, Dār ʿĀlam al-kutub, al-Riyyāḍ 2004, vol. 3, pp. 8-9.

[131] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 84.

[132] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 84.

Pourtant, malgré l'autorité de ces célèbres *fuqahā'*, le débat à propos du caractère enivrant du haschich était loin de faire l'unanimité. Al-Zarkašī expose la thèse du shaykh malikite Abū l-ʿAbbās al-Qarāfī, surnom de Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Idrīs Ibn ʿAbd Raḥmān Ibn ʿAbd Allāh al-Ṣīnḥāǧī, qui a vécu entre 626-684/1228-1285, et qui affirme dans ses *Qawāʿid* que le haschich serait une substance corruptrice (*mufsid*) et donc passible du *taʿzīr* plutôt que du *ḥadd*[133]. En effet, selon al-Qarāfī, contrairement aux enivrants (*muskir*), le haschich ne provoque pas engouement (*našwa*), joie (*surūr*) et force de caractère (*quwwat al-nafs*), mais il embrouille la raison (*mušawwaš al-ʿaql*) sans pour autant entraîner une sensation de ravissement (*surūr*) tel que le vin qui renforce les qualités viriles (*muruwa*) et provoque aussi agressivité, comme le prouve ce vers :

Nous le buvons et il nous permet de devenir comme des rois
Et des lions. Nous ne nous éloignons point du combat.

Le haschich, par contre, rend son consommateur flegmatique, taciturne et mélancolique jusqu'aux larmes. Cependant, continue al-Qarāfī, ces changements d'humeur ne sont pas aussi radicaux et irrémédiables comme ceux que provoquent les substances narcotiques (*murqid*) qui atteignent tous les sens (*al-ḥawwās*)[134].

La thèse du savant malikite est totalement réfutée par al-Zarkašī qui insiste sur le caractère enivrant du haschich en s'appuyant sur l'acception profonde du mot *iskār* d'après l'autorité coranique, «Nos regards sont certainement voilés» (*Sūrat al-Ḥiǧr*, 15: *innamā sukkirat abṣārunā*), ce qui veut dire couvrir la raison (*taġṭiyyat al-ʿaql*), la troubler donc provoquer un changement au niveau du discernement. En d'autre termes, continue al-Zarkašī reprenant une thèse déjà développée par al-Qasṭallānī, sans pour autant arriver à la même définition de l'ivresse comme maladie mentale, si le haschich provoque un état différent de ce qui précédait l'absorption de la drogue, alors il est un enivrant qui, rompant l'équilibre et l'harmonie, porte à l'incontinence et à la transgression. Si cette herbe était seulement corruptive (*mufsid*), comme affirme al-Qarāfī, elle porterait celui qui en fait usage à la folie, car son effet n'est plus l'altération temporaire de la raison mais une perte irrémédiable des facultés de jugement[135].

En ce qui concerne les preuves de l'interdiction canonique du haschich, al-Zarkašī rapporte deux *ḥadīṯ*-s, déjà signalés dans le *Tatmīm* d'al-Qasṭallānī. Dans la première tradition, il est question de la prohibition de toutes substances qui altèrent et corrompent la raison - selon la question posée au Prophète par Daylam al-Ḥimayrī et rapporté dans les *Sunan* d'Abū Dāwūd concernant l'interdiction d'une boisson enivrante faite de froment utilisée pour supporter le froid -; dans la deuxième, il s'agit de la prohibition de tout ce qui est *muskir wa-mufattir*, ce qui étourdit et débilite le corps et l'esprit à la fois. En effet, affirme al-Zarkašī, ce *ḥadīṯ* attribué à Umm Salama ajoute un autre argument à la

---

[133] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 127 note 49, voir aussi al-Qarāfī, *Kitāb al-furūq: anwār al-burūq fī anwār al-furūq*, 4 vols, éd ʿAlī Ǧumʿa et Muḥammad Aḥmad Sirāǧ, Dār al-salām li-l-ṭibāʿa wa-l-našr wa-l-tawzīʿ wa-l-tarǧama, al-Qāhira 2001, vol. 1, p. 361 et *Éd*. 69:12-16.
[134] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 85-86 et Al-Qarāfī, *Kitāb al-furūq*, vol 1, p. 363.
[135] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 87-90. Pour la référence à al-Qasṭallānī voir plus haut p. 82 et p. 85.

prohibition du haschich, car, même si l'on mettait en discussion les propriétés altérantes de la drogue, la faiblesse et la torpeur générale qu'elle provoque ne laisseraient pas de doute sur son interdiction[136]. Pourtant, l'auteur du *Zahr al-ʿarīš,* semble vouloir modérer deux positions extrêmes: celle du malikite al-Qarāfī qui, niant la nature enivrante du haschich, mine sa prohibition canonique et celle du ḥanbalite Ibn Taymiyya qui, quant à lui, arrive à considérer comme infidèle et donc passible de la peine capitale celui qui déclare licite l'herbe[137]. L'avis de al-Zarkašī est décidemment plus prudent

> Car son [du haschich] interdiction n'est pas nécessairement fixée par la religion. Nous l'avons acceptée mais il est nécessaire que la preuve de l'accord entre les musulmans (*dalīl al-iǧmāʿ*) soit catégorique au moins pour un de ces deux arguments. Les savants de notre école [šafi'ite] ainsi que d'autres [érudits] concordent sur l'interdiction de consommer de ce qui enivre, y compris les plantes et d'autres espèces. Al-Rāfiʿī a affirmé dans la section *Les aliments* du *Baḥr al-maḏhab* que les plantes enivrantes même si elles n'ont pas un pouvoir émouvant (*laysat fihi šidda muṭriba*), sont défendues à manger. Dans les *Fatāwā* d'al-Marġīnānī, de l'école ḥanafite, ce qui enivre du *banǧ* et du "lait de jument" est interdit mais on n'applique pas le *ḥadd*. Du même avis sont Abū Ǧaʿfar et Šams al-A'imma al-Sarḫasī. Il serait encore utile de dire que ce que consomment les Turcs et qu'ils appellent *qimmizz* est [aussi] interdit»[138].

La question de l'impureté rituelle du haschich occupe le cinquième chapitre du *Zahr al-ʿarīš*. Faisant appel à différentes sources et au raisonnement analogique, al-Zarkašī arrive à admettre la consommation d'une petite quantité (*al-yasīr*) de haschich. En effet, bien que le cannabis soit un enivrant et, selon certains, en tant que *muskir* il devrait déjà être considéré impur, il a y aussi ceux qui estiment être pures même des plantes beaucoup plus dangereuses et plus vénéneuses que le haschich, tant que le liquide qui les arrose reste pur, car il n'existe pas des plantes impures *per se*. Ainsi, al-Zarkašī conclut qu'il est vrai que le haschich est un enivrant comme le vin, toutefois cela n'implique pas que son assimilation au jus de la treille doit nécessairement lui conférer toutes ses caractéristiques. Par conséquent, il y a accord entre les savants sur la licéité de consommer d'une petite dose de haschich, même si cette quantité raisonnable ne trouve aucune spécification dans le *Zahr al-ʿarīš*[139]. Pourtant, l'ivresse provoquée par le haschich est un crime pour lequel al-Zarkašī n'hésite pas à indiquer la peine canonique prévue (*ḥadd*). Comme pour Ibn Taymiyya, al-Zarkašī affirme, lui aussi, que tout en annihilant la raison (*yazīlu al-ʿaql*) comme le *banǧ*, le haschich possède en plus un pouvoir

[136] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 90-92. Pour la référence à al-Qasṭallānī voir plus haut p. 93.

[137] La même thèse avait était explicitement avancée par Ibn Ġānim, voir plus haut pp. 70-71. Voir aussi le résumé de ce débat par al-Aqfahsī dans son *Ikrām*, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, pp. 595-596.

[138] Pour l'identité de tous ces personnages voir I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 92-93 et 133-134 et notes respectives. Avant de citer al-Marġīnānī, le manuscrit Witzstein II, 1801, ajoute ce passage : "L'imam ʿAlā' al-Dīn Ibn al-ʿAṭṭār, grand *faqīh*, compagnon et élève d'al-Nawawī dont il a recueillit les fetwas, a dit que quant au haschich, appelé aussi *al-ġubayrā'*, est le corrupteur de l'esprit et du corps, fait partir les richesses et les croyances, est le séducteur du genre humain, rend efféminé les qualités viriles des hommes, [qui en consomme] commet un péché plus grave que celui de qui consomme du vin suite à sa vigoureuse interdiction. En effet, pour ce qui est de sa prohibition, je ne connais aucun désaccord entre les ulémas de l'Islam dont j'ai eu notice. En revanche, ils ne sont pas clairs si c'est obligatoire imposer le *ḥadd* ou leur convient plutôt appliquer la peine discrétionnaire (*taʿazīr*), par la fustigation (*ḍarb*) ou autre choses", pour le texte arabe voir F. Rosenthal, *The Herb,* p. 187 et I. Lozano Cámara, *Tres tratados,* p. 133 note 75.

[139] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 94-95 et surtout les notes à pp. 135-137 qui identifient les diverses sources citées par al-Zarkašī.

émouvant (*šaddat muṭriba*) ou provoque joie et plaisir (*la yaluḏḏu wa-la yaṭrabu*) et celui qui en absorbe sera passible du *ḥadd*[140].

Enfin, al-Zarkašī aborde une série d'arguments juridiques concernant la drogue. D'abord, c'est la validité de la prière sous l'effet du haschich à être prise en considération. Cet argument est en partie relié au débat sur la pureté ou impureté rituelle du cannabis, mais concerne avant tout la question de savoir à partir de quelle phase de sa préparation le haschich devient-il réellement un enivrant. Selon al-Qarāfī, qui cite l'avis d'un *faqīh* de son époque, si le haschich est absorbé après avoir été torréfié ou grillé (*tuḥammaṣ aw-tuṣlaq*) la prière perd sa validité (*baṭala*), car avec ce traitement les effets enivrants se dégageraient de la plante, comme c'est aussi le cas pendant la fermentation du jus de raisin. Al-Zarkašī, par contre, affirme avoir consulté sur ce point un groupe de consommateurs de la drogue et bien qu'ils ne soient pas d'accord entre eux sur le sujet, il est cependant persuadé que le haschich enivre aussi bien avant qu'après que ses feuilles ou ses grains ont été grillés et par conséquent la prière de celui qui en a absorbé dans les deux cas n'est plus valable[141]. Ensuite, l'auteur s'interroge sur les situations dans lesquelles la consommation de haschich n'est pas interdite. D'abord il affirme qu'une petite quantité de haschich est autorisée, du moment qu'elle n'enivre pas. Mais sur ce dernier point, il n'y a pas d'unanimité: pour certains savants, contrairement au vin dont la consommation en grandes et petites quantités est interdite à cause de sa nature impure, le haschich étant rituellement pur peut être consommé en quantités limités. En revanche, selon d'autres érudits le *ḥadīṯ* prophétique *mā askara kaṯīruhu fa-qalīluhu ḥarām* ne laisserait pas de doute à propos de l'interdiction absolue de consommer du haschich, considéré même plus nocif que le vin. Par conséquent, il est obligatoire de provoquer le vomissement à celui qui en consomme, si le but de l'ingestion était de s'enivrer. Puis, continue le shaykh šafiʿite, l'utilisation du cannabis à des fins médicales est licite car il peut être utile de "voiler" la conscience pendant l'amputation d'une main, par exemple, ou pour sauver la vie. Donc, il admet l'utilisation du narcotique comme anesthésique dans des opérations chirurgicales lourdes. Encore, sa prohibition n'est pas valable dans le cas de quelqu'un qui ne présente pas des symptômes d'ivresse après son ingestion, car cette herbe est pure et inoffensive. Enfin, contrairement au vin qui est défendu même pour calmer la soif, le haschich peut être ingéré pour apaiser la faim. Ainsi, il devient licite de cultiver et vendre du haschich mais seulement à des fins thérapeutiques[142]. Quant au divorce prononcé sous son effet, selon al-Zarkašī les sources légales demeurent obscures sur ce sujet. Cependant, pour l'auteur du *Zahr al-ʿarīš*, par le raisonnement analogique tout laisse à penser que celui qui absorbe du haschich pour amusement (*li-l-lahw wa-l-muğūn*), doit avoir le même statut juridique que celui qui s'adonne au vin (*sakrān*), ce qui veut dire qu'il est considéré comme un pécheur (*ʿāṣī*). Si pour Abū Ḥanīfa le divorce prononcé sous

---

140 *Ibidem*, pp. 96-97 et 138-140.
141 I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 99 et al-Qarāfī, *Kitāb al-furūq*, vol. 1, 361-362.
142 I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 99-103. Ces mêmes arguments sont rapportés littéralement par al-Aqfahsī, I. Lozano Cámara, Un texto inédito, p. 588.

l'effet de la drogue ne serait pas obligatoire, en revanche, le shaykh šafiʿite Abū l-ʿAbbās Aḥmad al-Ğurğānī (m. 428/1089) affirme que

> boire du vin volontairement (*muḫtāran*) ou assumer du *banğ*, par jeu ou plaisir (*tahazzuyyan aw-taṭarruban*) jusqu'à brouiller la raison, n'annule pas le divorce parce que son action est un péché et il mérite la punition qu'en dérive, tout comme la mutilation qui s'applique comme vengeance ou pour punir le vol[143].

En d'autres termes, il est interdit d'altérer intentionnellement sa raison pour en tirer plaisir et ravissement.

L'œuvre de al-Zarkašī fut aussitôt reconnue comme une autorité en la matière déjà par ses contemporains et, comme l'a montré Lozano, les arguments exposés dans le *Zahr al-ʿarīš* seront mainte fois reproduits dans les traités des siècles successifs. On a déjà mentionné l'*Ikrām* d'al-Aqfahsī et la *Rāḥa* d'al-Badrī, mais cela vaut aussi la peine de citer le bref fragment du *Zahr al-ʿarīš* contenu dans le *Tarīḫ al-ḫamīs* de Diyārbakrī (m. 966/1559 enivrons) et dans le court traité de Maḥmūd Ibn Pīr Muḥammad al-Fanārī (m. 954/1547 environs) la *Risāla fī ḥurmat al-ḥašīš wa-l-afyūn*. Encore à la première moitié du Xe/XVIe siècle remonte la rédaction du *Ẓill al-ʿarīš fī manʿ ḥill al-banğ wa-l-ḥašīš* de Raḍī al-Dīn Muḥammad Ibn Ibrāhīm Ibn al-Ḥanbalī (908-971/1502-1563), ce livre selon Ḥağğī Ḫalīfa aurait utilisée comme source un *Zahr al-ʿarīš*, vraisemblablement le texte d'al-Zarkašī. Puis, il faut encore citer qu'une brève mention du *Zahr al-ʿarīš* apparaît aussi dans le *Qamʿ al-wāšīn fī ḏamm al-barrāšīn* d'Ibn al-Ğazzār (mort vers la fin du Xe/XVIe siècle)[144]. Enfin, al-Zarkašī avec al-Qasṭallānī et Ibn Taymiyya sont les principales sources d'Abū l-ʿAbbās Ibn Ḥağar al-Haytamī (909-974/1504-1567).

Ce dernier était un érudit égyptien de l'école šafiʿite qui a abordé le haschich dans la section *Bāb al-ašriba wa-l-muḫaddirāt* de son *Fatāwā al-kubrā* ainsi que dans le *Kitāb al-aṭʿima* qui fait partie du *Kitāb al-zawāğir ʿan iqtirāf al-kabā'ir*[145]. Dans ces deux ouvrages, l'argumentation sur l'interdiction du haschich est peu originale étant un regroupement de citations d'opinions précédemment développées par les juristes. Toutefois, les pages d'al-Hayatamī s'avèrent intéressantes du moment qu'il adopte une terminologie plus spécifique suite à une analyse plus approfondie de la différence entre le vin, le haschich et d'autres substances similaires. En effet, al-Haytamī reprend l'idée de "torpeur" indiquée par la racine arabe *ḪDR* qu'il utilise comme synonyme de *FTR* : "al-mufattir kull mā yūriṯu al-futūr wa-ḫadara fī l-aṭrāf "[146]. Or, le mot *murqid*, qui avait été aussi indiqué par al-Qarāfī et que nous avons traduit par "narcotique" alors qu'originairement signifie "ce qui

[143] *Ibidem*, p. 104 et 145, note 121.

[144] Voir sur cela I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, pp. 63-65 et F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 15-18.

[145] Ibn Ḥağar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-kubrā*, pp. 223-234 ; Id, *Kitāb al-zawāğir*, pp. 172-176.

[146] Ibn Ḥağar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-kubrā*, p. 226 ; Id, *Kitāb al-zawāğir ʿan iqtirāf al-kabā'ir*, p. 172-173. Pour le rédacteur du *Lisān al-ʿarab*, plus tard repris par le *Tāğ al-ʿarūs*, *al-ḫidr* signifie originairement voile, rideau (*al-sitr*), tandis que *al-ḫadir* et *al-ḫidra* sont respectivement un engourdissement (*imḏilāl*) qui atteint les membres inférieurs du corps et une pesanteur (*ṯiql*) qui ne permet pas de marcher. Ensuite, les deux auteurs rapportent *futūr* et *kasal* comme synonymes de *ḫadar*, voir Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿArab*, vol. 4, pp. 231-234 et al-Zabīdī, *Tāğ al-ʿarūs*, vol. 11, pp. 140-148.

provoque sommeil", n'apparait pas ici en relation à *muḫdar*, association qui n'est pas retenue par les dictionnaires anciens non plus. En effet, le mot *muḫdar* n'implique pas uniquement l'action de dormir (*nawm*) - ce qui est le cas de *murqid* - bien que, métaphoriquement (*min al-maǧāz*), *al-ḫudra* puisse aussi signifier ténèbres (*ẓulma*) ou même indiquer la dernière partie de la nuit[147]. Or, pour al-Haytamī *muskir aw muḫaddir*[148] sont une série de substances comme le haschich, le *banǧ* (appelé par l'auteur *al-šīkrān*), l'opium (*al-afyūm*), l'ambre (*al-ʿambar*), le safran (*al-zaʿfrān*), la noix de muscade (*ǧawz al-ṭayyib*) et le *qāt* yéménite. D'ailleurs, c'est justement à partir d'un traité qu'il a écrit à propos de cette dernière plante - le *Taḥḏīr al-ṯiqā ʿan istiʿmāl al-kafta wa-l-qāt* - qu'il entame tout son raisonnement sur les *muḫaddirāt*, les stupéfiants, les drogues[149], car "toutes les mauvaises qualités mentionnées en relation au haschich sont aussi présentes dans le *qāt*, avec un surcroit de nocivité"[150]. Quoi qu'il en soit, al-Haytamī ne met pas en discussion le caractère enivrant (*muskir*) du haschich, du moment que, comme le vin, il altère la raison et provoque ravissement (*muṭrib*), toutefois il distingue entre *muskir* et *muḫaddir*: le premier se réfère à l'altération produite au niveau de la raison, ce qui est plus proprement l'ivresse (*iskār* ou *našāt*) due à la boisson et qui entraîne vigueur (*našāṭ*) – dont l'expression *al-našāṭ wa-l-našāt* est une heureuse allitération –, colère (*ġaḍab*) et animosité (*ʿarbada*); le deuxième, par contre, concerne tout ce qui affaiblie le corps et, même s'il donne une illusion de vitalité et excitation (*tawahhum al-našāṭ*), il provoque, en réalité, mollesse, torpeur, mutisme, endormissement, apathie et indolence (*futūr*). Or, continue le shaykh šafiʿite, tout ce qui est *muḫaddir* est le plus souvent *muskir* tandis que le contraire n'est pas forcément vrai: le vin, par exemple, est un enivrant mais n'est pas pour autant un narcotique comme le haschich ou le *banǧ* qui, quant à eux, sont *muskir* et *muḫaddir* en même temps, ou plutôt *min al-muḫaddirāt al-muskirāt*[151]. Cela veut dire que les drogues appartiendraient à une sous-catégorie des enivrants tout en étant également sujettes à la prohibition prophétique explicite dans le *ḥadīṯ*: "nahā rasūl Allāh ʿan kull muskir wa-mufattir"[152]. Cette tradition est, pour al-Haytamī, la plus probante preuve juridique réglant une matière tellement ambiguë qui ne saurait être incluse parmi les *šubhahāt*, plus convaincante encore que la générale prohibition de tout ce qui enivre et altère la raison (*taġṭiyya* ou *taġayyar al-ʿaql*) ou nuit (*muḍirr*) à l'intégrité psycho-physique de l'être humain.

---

[147] *Ibidem*, vol. 11, p. 147. Pour Ibn Manẓūr la nuit se compose de cinq parties: *sudfa wa-sutfa wa-haǧma wa-yaʿfūr wa-ḫudra* où *al-ḫudra* est la nuit qui touche à son terme, Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, vol. 4, p. 232.

[148] Il semble que l'association entre *muskir* et *muḫaddir* avait été déjà élaborée par un autre érudit šafiʿite Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Sulaymān al-Zāhid (m. 819/1416) qui, selon al-Saḫāwī, aurait écrit *al-Kalām ʿalā al-muskirāt muḫaddirihā wa-muskirihā*. Comme ce traité n'a pas encore été étudié par la critique, on peut seulement présumer qu'il traite aussi du haschich et d'autres substances enivrantes. Voir Al-Saḫāwī, *Ḍaw'*, II, p. 111; *GALS*, vol. 2, p. 112, F. Rosenthal, *The Herb*, p. 81 et note 6.

[149] Ce texte, encore sous forme de manuscrit (Yale Ms. L-753), copie, selon Rosenthal, plusieurs fragments du *Ikrām* de al-Aqfahsī, F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 11-12.

[150] Ibn Ḥaǧar al-Haytamī, *al-Fatāwā al-kubrā*, p. 226.

[151] *Ibidem*, pp. 230-131 et 229 pour l'expression *min al-muḫaddirāt al-muskirāt*.

[152] *Ibidem*, p. 226 ; Id, *Kitāb al-zawāǧir*, pp. 172-173. Cette tradition avait été déjà citée par al-Qasṭallānī et al-Zarkašī. Voir plus haut p. 93 et 109.

DEUXIEME PARTIE

RACONTER LE HASCHICH OU L'IVRESSE RIDICULE: ÉDITION ET ÉTUDE DE LA RAḤAT AL-ARWĀḤ FĪ L-ḤAŠĪŠ WA L-RĀḤ DE TAQĪ AL-DĪN ABŪ L-TUQĀ AL-BADRĪ

CHAPITRE IV
AL-BADRĪ, SON TEMPS ET SON ŒUVRE

Le nom complet de l'auteur de la *Rāḥa* est Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā Abū Bakr Ibn ʿAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad al-Badrī al-Dimašqī, al-Miṣrī ou al-Qāhirī, al-Šāfiʿī, al-Wafāʿī. Certaines sources comme Brockelmann[1] lisent Abū l-Baqā', pourtant cette *kunya* n'est mentionné ni par al-Saḫāwī, qui rapporte, en revanche, le nom Abū l-Tuqā, ni dans les trois ouvrages autographes à notre disposition. Le *Siḥr al-ʿuyyūn* notamment est le seul original à nous donner la vocalisation exacte de son nom[2]. Le *Maṭāliʿ al-badriyya fī l-manāzil al-qamariyya* de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford daté 880/1475, porte, lui-aussi, la signature Abū l-Tuqā Abū Bakr Ibn ʿAbd Allāh al-Badrī al-Šāfiʿī[3]. Enfin, notre auteur a apposé en 883/1478-9 son nom (*ʿalā yad al-faqīr ilā mawlāhi, al-šākir ʿalā mā awlāhu, Abī l-Tuqā Abī Bakr Ibn ʿAbd Allāh al-Badrī al-Šāfiʿī badīl al-Qāhira al-maḥrūsa, anā*) à une copie du *Tuḥfat al-ḫill al-wadūd fī l-maʿrifat al-ḍawābiṭ wa l-ḥudūd* d'Abū Ḥāmid Muḥammad al-Qudsī al-Šāfiʿī (m. 888/1483)[4]. Al-Saḫāwī (830-902/1427-1497), qui est la seule source biographique sur notre auteur, affirme qu'il était aussi connu comme Ibn al-Badrī, pourtant en 871/1466-7 deux des cinq lecteurs d'un des ses ouvrages, la *Ġurrat al-ṣabāḥ fī waṣf al-wuğūh al-ṣibāḥ*, le désignent respectivement par al-šayḫ Taqī al-Dīn Abū Bakr al-Badrī al-Dimašqī et par Taqī al-Dīn al-Badrī[5].

Quoi qu'il en soit, selon al-Saḫāwī, al-Badrī serait né en *Rabīʿ al-Awwal* 847/Juillet 1443 à Damas où il grandit. Il voyagea souvent avec son père qui était probablement un commerçant[6], entre la région syro-libanaise (Šām) et le Caire avant de s'y installer pour une plus longue période, continuant à travailler entre les deux pays. Il semble que Taqī al-Dīn cherchait à se donner un air de shaykh, sans

[1] C. Brockelmann, *GAL*, vol. 2, p. 132 et *GALS*, vol. 2, p. 163; Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, vol. 2, p. 66; al-Badrī, *al-Durr al-maṣūn al-musammā bi-Siḥr al-ʿuyyūn*, éd. S. Ṣadīq ʿAbd al-Fattāḥ, Maṭbūʿāt al-šaʿab, al-Qāhira 1998, p. 7. Ḥāğğī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 2, p. 1941 attribue le *Nuzhat al-anām fī faḍā'il maḥāsin al-Šām* à Abū l-Baqā' ʿAbd Allāh Ibn Muḥammad al-Badrī, al-Miṣrī, al-Dimašqī, al-Šāfiʿī.

[2] Y. A. Petrosyan et al. (éds), *Pages of perfection. Islamic paintings and calligraphy from Russian Academy of Sciences, St Petersburg*, Lugano 1995, p. 43. G. J. van Gelder, AL-BADRĪ, ABŪ L-TUQĀ, dans *EI*[3], Brill Online 2012: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-badri-abu-l-tuqa-COM_22909. L'éditeur du *Durr al-maṣūm al-musammā bi-Siḥr al-ʿuyyūn* ne semble avoir eu connaissance de cet autographe s'il affirme que la copie qu'il publie, celle du Dār al-kutub al-miṣriyya 1276, datée 23 Rağab 1276/15 Février 1860: *lam yuḏkar ʿalayhi ism mu'allifihi*, al-Badrī, *al-Durr*, p. 9. Par ailleurs, cet ouvrage est aussi considéré anonyme chez Ḥāğğī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 3, pp. 585-6.

[3] A. Nicoll, *Catalogi codicum manuscriptorum orientalium bibliothecæ Bodleianæ pars secunda, volumen secundo, arabicos*, E typographeo Academico, Oxii 1835, pp. 298-300.

[4] Voir Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, vol. 2, p. 66 pour une reproduction du colophon de cet ouvrage avec la signature d'al-Badrī. Sur l'auteur de la *Tuḥfat al-ḫill* voir C. Gilliot, ABŪ ḤĀMID AL-QUDSĪ, dans *EI*[3], Brill Online 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/abu-hamid-al-qudsi-COM_26210. Une copie de cet ouvrage est conservée dans le fond de la Bibliothèque de l'Université de Téhéran n° 159.

[5] Al-Badrī, Taqī al-Dīn, *Ġurrat al-ṣabbāḥ fī waṣf al-wğūh al-ṣibbāḥ*, Ms British Museum Add. 23,445, 4a et 6a. Sur ce recueil voir surtout F. Rosenthal, Male and Female: Described and Comparade, dans J. W. Wright Jr et Everett K. Rowson (éds), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature,* Columbia University Press, New York 1997, pp. 33-43.

[6] Al-Saḫāwī n'indique pas la profession du père d'al-Badrī, toutefois nous pouvons supposer qu'il était commerçant suivant l'éditeur du *Nuzhat al-anām*, al-Badrī, *Nuzhat al-anām fī maḥāsin al-Šām*, éd. I. Ṣāliḥ, Dār al-Bašā'ir, Dimašq 2006, p. 6.

pour autant jamais réussir à être accepté par les érudits, note al-Saḫāwī avec un peu de mépris: *wa-kataba ʿan ḫilq min al-šuyyūḫ fa-min dūnihim*[7]. Cependant, il fit beaucoup d'efforts pour maîtriser la poésie, tant le panégyrique que l'invective et ne manqua pas de fréquenter les maîtres de cet art de son époque. Al-Saḫāwī dit l'avoir personnellement rencontré et avoir reçu d'al-Badrī un éloge en vers.

Son destin ne diffère visiblement pas de celui de plusieurs lettrés de son époque qui, ayant reçu une éducation standardisée dans les sciences et les lettres, devaient, cependant, trouver des occupations autres que l'écriture pour gagner leur vie. En effet, parallèlement au déclin du patronage qui avait caractérisé la production littéraire des époques antérieures[8] et à l'affirmation de ce que Konrad Hischler a appelé "literate mentality", une culture de l'instruction, qui naît du développement à la fois de la "textualisation" et de la popularisation de la culture[9], nous assistons dans la période mamelouke (648-922/1250-1517) à une graduelle transformation du rôle du savant (*ʿālim*) et du lettré (*adīb*) qui vont progressivement se fondre suite à ce procès de *adab*isation des ulémas et de *ulam*isation du *adīb* dont parle Thomas Bauer[10]. En même temps, la fonction sociale de la littérature subit également un changement par rapport à l'époque ʿabbāside qui consiste dans le passage d'une esthétique de la représentation à celle de la participation. En d'autres termes, la littérature mamelouke ne représentait plus verticalement les rapports de force entre le mécène et son rapsode, mais elle allait devenir un moyen de communication entre les membres d'un même groupe socio-culturel[11]. Ces *udabā'-ʿulamā'*, à la fois producteurs et consommateurs de littérature, continuaient à adresser des

---

[7] Al-Saḫāwī, *al-Ḍaw'*, vol. 11, p. 41; al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, p. 6.

[8] Voir sur cela B. Flemming, Literary Activities in Mamluk Halls and Barracks, dans M. Rosen-Ayalon (éd), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Institute of Asian and African Studies, The Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 1977, pp. 249-260; U. Haarmann, Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the Intellectual life of the Fourteenth-Century Egypt and Syria, *Journal of Semitic Studies*, 33, 1, 1988, pp. 81-114; Th. E. Homerin, Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age, *Mamlūk Studies Review* 1, 1997, pp. 63-85; J. Berkey, Culture and Society during the Late Middle Ages, dans C. Petry (éd), *The Cambridge History of Egypt*, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. 1, pp. 375-411; R. Irwin, Mamluk Literature, *Mamlūk Studies Review* 7, 1, 2003, pp. 1-29; T. Monroe, M. Pettigrew, The Decline of Courtly patronage and the appearance of New genres in Arabic literature: the case of the *Zajal*, the *Maqāma*, and the Shadow play, *Journal of Arabic Literature* 34, 2003, pp. 138-177; R. Allen, The post-Classical Period: Parameters and Preliminaries, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in The Post-classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 1-21; M. Larkin, Popular Poetry in the Post-Classical Period, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature*, pp. 220-22; Eadem, The Dust of the Master: A Mamlūk-Era *Zajal* by Khalaf al-Ghubārī, *Quaderni di Studi Arabi*, n.s., 2, 2007, pp. 11-13; J. Lowry, D. Stewart, Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850: Introduction, dans J. Lowry, D. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, pp. 1-12.

[9] K. Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012, pp. 197-8. Voir aussi le troisième chapitre (pp. 82-123) où Hirschler analyse le changement dans les curriculums éducatifs des écoles dans la période mamelouke.

[10] T. Bauer, Communication and Emotion: The Case of Ibn Nubātah's *Kindertotenlieder*, *Mamlūk Studies Review* 7, 2003, 62-63; Id, Literarische Anthologien der Mamlukenzeit, dans S. Conermann, A. Pistor-Hatam (éds), *Die Mamluken*, EB-Verlag, Hamburg 2003, pp. 71-83; Id, Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches, *Mamlūk Studies Review* 9, 2005, pp. 105-132; Id, "Ayna hāḏā min al-Mutanabbī!" Toward an Aesthetics of Mamluk Literature, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 6-10; Id, Mamluk Literature as a Means of Communication, dans S. Conermann (éd), *Ubi sumus? Quo vaemus? Mamluk Studies - State of the Art*, Bonn University Press, Göttingen 2013, pp. 23-26.

[11] Voir sur cela surtour T. Bauer, Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches, *Mamlūk Studies Review* 9, 2005, pp. 108-111.

éloges aux différents régnants. Toutefois, ils n’étaient plus des “poètes de court” car ils pouvaient aussi compter sur une autre activité professionnelle. Par exemple, Yaḥyā al-Ǧazzār (m. 679/1281) tenta à plusieurs reprises d’obtenir les faveurs des gouverneurs de l’époque en leur adressant des panégyriques, sans pour autant réussir à être accepté en tant que “poète de court”. Ainsi, il dut retourner à son activité de boucher, comme son surnom l’indique, affirmant que comme poète il avait dû courir derrière les chiens, tandis que comme boucher c’étaient les chiens qui couraient derrière lui[12]. En effet, même les poètes de renom comme Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī (650-749/1348-1253), auteur de plusieurs compositions et d’un précieux traité sur les formes poétiques non classiques telles que *muwaššaḥa*, *zaǧal*, *bullayq*, *du-l-bayt*, *mawāliyyā*, *qūmā*, *kān-wa-kān*[13], ou Ibrāḥīm al-Miʿmār (m. 749/1348) avaient leur propre profession. Le premier était marchant et le second architecte comme le suggère son surnom, pourtant tous les deux s’adonnaient en même temps aux lettres[14]. Ibn Nubāta (686-768/1287-1366), de son côté, même s’il déplorait de temps à autre sa situation économique, probablement plus un *topos* littéraire qu’une condition réelle, il pouvait cependant compter sur plusieurs fonctions au sein du *dīwān al-inšā’* de Damas et du Caire et cela grâce à des relations personnelles tissées avec des ulémas, des juges, des bureaucrates qui, pour un *adīb* de l’époque mamelouke, se révélaient plus utiles que les faveurs d’un émir[15].

Quant à al-Badrī, il travailla comme notaire et copiste envoyant de temps à autre ses louanges en vers pour obtenir les bonnes grâces de divers gouverneurs et *qāḍī*-s. Malgré cela, après avoir écrit une satire contre ʿAbd al-Razzāq, *qāḍī* de la madrasa *al-Barqūqiyya*, al-Badrī perdit son travail de notaire et sa situation économique se détériora dramatiquement au point où n’était-ce l’héritage reçu à la mort de sa femme, ajoute al-Saḫāwī, il serait tombé dans la misère. Ainsi, il put séjourner d’abord à la Mecque, puis dans la région syro-libanaise (Šām) et enfin à Médine en 892/1486-7 avant de retourner définitivement à la Mecque où il se mit à travailler dans le commerce. À Médine, il avait déjà commencé à rédiger quelques uns de ses ouvrages et une fois à la Mecque il compléta certains de ses recueils dont al-Saḫāwī rapporte seulement la *Ġurrat al-ṣabāḥ fī waṣf al-wuǧūh al-ṣibāḥ*[16]. Si on

[12] T. Bauer, Mamluk Literature, p. 120.
[13] W. Heinrichs, ṢAFĪ AL-DĪN AL-ḤILLĪ, dans *EI*[2], vol. 8, p. 801 et Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī, *Kitāb al-ʿāṭil al-ḥālī wa-l-muraḫḫaṣ al-ġālī*, éd. W. Hoenerbach, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1956.
[14] T. Bauer, Mamluk Literature, pp. 83-84; pour Ibrāhīm al-Miʿmār voir T. Bauer, Ibrāhīm al-Miʿmār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152, 2002, pp. 63-93; Id, Die Leiden eines ägyptischen Müllers: Die Mühlen-Maqāme des Ibrāhīm al-Miʿmār (st. 749/1348), dans A. I. Blöbaum et al. (éds), *Ägypten-Münster: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 1-16; Id, Das Nilzağal des Ibrāhīm al-Miʿmār. Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes, dans F. Reiter (éd), *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, pp. 69-88; H. Özkan, The Drug *Zajals* in Ibrāhīm al-Miʿmār’s *Dīwān*, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 212-248.
[15] T. Bauer, Jamāl al-Dīn IBN NUBĀTAH, dans R. Allen, J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, vol. 2, pp. 189-98; T. Bauer, Ibn Nubātah al-Miṣrī (686-768/1287-1366); Life and Works. Part I: The Life of Ibn Nubātah, *Mamlūk Studies Review* 12, 1, 2008, pp. 9-10.
[16] Al-Saḫāwī lit *Ġurar*, al-Saḫāwī, *Al-Ḍaw’*, vol. 11, p. 41; Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 4, p. 311.

croit l’auteur du *Ḍaw’ al-lāmiʿ*, al-Badrī lui-même aurait dit avoir déjà achevé la *Ġurra* en 865/1460-1 pendant qu’il se trouvait encore à Damas[17].

Quoi qu’il en soit, al-Saḫāwī, avec qui notre auteur eut des échanges de compositions en vers, ne trouve pas son travail poétique particulièrement méritoire: *wa-laysa naẓmuhu bi-l-ṭā’il, wa-lā fahmuhu bi-l-kāmil*[18]. La réserve exprimée par l’auteur du *al-Ḍawʿ al-lāmiʿ* vis-à-vis de l’œuvre d’al-Badrī résume une attitude partagée par d’autres compilateurs d’anthologies de l’époque, tels que al-Ṣafadī (696-764/1297-1363) ou Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī (773-852/1372-1449). Pour ces derniers, recensant l’œuvre des lettrés, la parfaite maitrise de la poésie était le seul moyen de distinction au sein du groupe des *udabā’-ʿulamā’*. En effet, dans la période mamelouke le prestige d’un poète ne passait plus par la récompense et les honneurs rendus par un patron sur la base d’une relation asymétrique, mais c’était la reconnaissance de ses pairs qui confirmait sa valeur[19].

Au début du mois de *Muḥarram* 894/Décembre 1488 al-Badrī voyagea encore par mer de la Mecque vers al-Ṭūr, dans la péninsule du Sinaï, puis à Gaza où il mourut au mois de *Ǧumādā*/Novémbre à l’âge de quarante-sept ans. Geert van Gelder affirme qu’il décéda à al-Ṭūr alors qu’al-Saḫāwī nous semble clairement affirmer qu’il arriva à Gaza avant de mourir: *fa-waṣala ilā al-Ṭūr ṯumma Ġazza fa-adrakahu ağluhu hunāka fī Ǧumādā minhā*[20]. Selon Carl Brockelmann la mort d’al-Badrī serait survenue en 909/1503 sept ans environ après la mort de son principal biographe Šams al-Dīn al-Saḫāwī (830-902/1427-1497)[21], datation qu’il nous semble pouvoir clairement rejeter.

Quant à ses ouvrages, outre la *Rāḥat al-arwāḥ* et la *Ġurrat al-ṣabāḥ*, Brockelmann liste la *Nuzhat al-anām fī maḥāsin al-Šām*, le *Maṭāliʿ al-badriyya fī manāzil al-qamariyya* et ajoute le *Siḥr al-ʿuyyūn* et le *Ṣanā’iʿ al-badriyya fī-mā tazahhada wa-tāba min al-barīyya*[22]. De ces titres, seuls le *Nuzhat al-anām* et le *Siḥr al-ʿuyyūn* ont fait l’objet d’une édition critique tandis que les autres restent encore sous forme de manuscrit[23]. Le premier est une anthologie de textes qui concernent la région syro-libanaise (Šām) où al-Badrī cite aussi la *Rāḥa* à propos des plantes de *qinnab* qui poussaient le long du fleuve Bāniyās à Damas, ce qui situe la rédaction du *Nuzhat al-anām* après la compilation de la *Rāḥa*[24]. Le *Siḥr al-ʿuyyūn* est un recueil de textes littéraires, en prose et en vers, et anatomiques concernant l’œil[25].

---

[17] Al-Saḫāwī, *Al-Ḍaw’*, vol. 11, p. 41.
[18] *Ibidem*
[19] T. Bauer, Mamluk Literature, pp. 109-11.
[20] Al-Saḫāwī, *Al-Ḍaw’*, vol. 11, p. 42; G. J. van Gelder, AL-BADRĪ, ABŪ L-TUQĀ, dans *EI*^{3}, Brill Online.
[21] C. Brockelmann, *GALS*, vol. 2, p. 163.
[22] Pour ce dernier manuscrit voir W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Koeniglichen Bibliothek zu Berlin*, 10 vols, première édition A. Asher, Berlin 1887-1899, nouvelle édition G. Olms, Hildesheim 1980-1, vol. 7, pp. 710-11.
[23] C. Brockelmann, *GAL*, vol. 2, p. 132 et *GALS*, vol. 2, p. 163; G. J. van Gelder, AL-BADRĪ, dans *EI*^{3}, Brill Online. R. Weipert, *Classical Arabic Philology & Poetry. A Bibliographical Handbook of Important Editions from 1960 to 2000*, BRILL, Leiden-Boston-Köln 2002, p. 17. Pour les deux éditions, voir les notes précedentes.
[24] Al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, p. 65.
[25] Thomas Bauer, dans son analyse typologique des anthologies de l’époque mamelouke, liste ces deux ouvrages parmi les recueils du type T_2, c’est-à-dire des anthologies thématiques très centrées sur un seul objet, voir T. Bauer, Literarische Anthologien der Mamlukenzeit, pp. 73-74, 98 et 119.

Dans son dictionnaire biographique al-Ziriklī (m. 1976) ajoute aux traités déjà mentionnés sept autres recueils sans spécifier sa source: la *Nuzhat al-udabā' wa-salwat al-ġurabā'*, le *Sukkar Maṣr fī ḏawq ahl al-ʿaṣr*, un *Dīwān šiʿr*, la *Nuzhat al-ḫāṭir wa-qurrat al-nāẓir*, le *Šurūṭ al-wafā' fī anbā' al-ḫulafā'*, la *Rawḍat al-ǧalīs wa-nuzhat al-anīs* et le *Tabāšīr al-šarāb*. Al-Albānī (m. 1979) dans sa *Hadiyyat al-ʿārifīna* lui attribue, de son côté, outre les ouvrages déjà cités, une *Tabṣirat ūlī al-abṣār fī inqirāḍ al-ʿumr bayna al-layl wa-al-nahār*[26]. Un exemplaire du *Sukkar Maṣr fī ḏawq ahl al-ʿaṣr*, mentionné aussi par Ḥağğī Ḫalīfa et attribué à al-Badrī[27] est englobé dans le recueil *adab ʿarabī* 7855 (*mağmūʿ* 210) de la Bibliothèque al-Ẓāhiriyya de Damas (feuillets 128b-135a). En outre, ce dernier recueil renferme le *ʿIqd al-ṯamīn fī ağyād ḥūr al-ʿayn* qui est aussi attribué à al-Badrī (feuillets 93b-119a)[28]. Quant à la *Rawḍat al-ǧalīs wa-nuzhat al-anīs*, nous trouvons un texte qui porte le titre *Rawḍ al-ǧalīs wa-nuzhat al-anīs* dans le *Maṭāliʿ al-budūr* d'al-Ġuzūlī (m. 815/1412) et le *Ṯamarāt al-awrāq* d'Ibn Ḥiǧǧā al-Ḥamawī (m. 830/1427), que tous les deux l'attribuent à Badr al-Dīn Ḥasan Ibn Zufar al-Ṭabīb al-Arbilī ou al-Irbilī (663-726/1265-1326)[29].

Enfin, nous avons relevé un manuscrit anonyme qui porte le titre *Nuzhat al-udabā' wa-salwat al-ġurabā'* de l'Université de Lucknow en Inde, dont une copie numérique est conservée à l'Institut des manuscrits arabes du Caire mais nous n'avons pas pu la consulter pour vérifier si son auteur est al-Badrī[30]. Quant aux autres titres, nous n'avons trouvé aucune information à leur sujet, nous ne pouvons pas alors dire avec certitude si al-Badrī en est l'auteur.

---

[26] Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, vol. 2, p. 66; al-Bābānī al-Baġdādī, *Hadiyyat al-ʿārifīna*, 2 vols, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ʿarabī, Bayrūt 1951, vol. 1, p. 238. Sayyid ʿAbd al-Fattāḥ dans l'édition du *Sihr al-ʿuyyun* rapporte tous ces ouvrages sans les vérifier, al-Badrī, *al-Durr*, p. 9. En revanche, l'éditeur du *Nuzhat al-anām*, Ibrāhīm al-Ṣāliḥ se borne à mentionner cinq ouvrages dont l'attribution à al-Badrī est certaine, al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, pp. 7-8. Sur la vie et les œuvres d'al-Badrī voir aussi ʿU. Kaḥḥāla, *Muʿǧam*, vol. 3, p. 66.

[27] Ḥāğğī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 3, p. 695.

[28] *Ibidem*, vol. 4, p. 228 mais l'auteur ne donne aucune information à ce sujet.

[29] Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī, *Kitāb ṯamarāt al-awrāq*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabat al-ʿaṣriyya, Bayrūt 2005, p. 33; al-Ġuzūlī, *Maṭāliʿ*, vol. 1, p. 63, vol. 2, p. 330; Ḥāğğī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 3, p. 500; Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, vol. 2, p. 181.

[30] Voir le ʿI. al-Šanṭī (éd), *Fihris al-maḫṭūṭāt al-muṣawwara*, 1, al-adab, Ǧāmaʿat al-dawl al-ʿarabiyya, Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya, al-Qāhira 1995, qism al-sādis, pp. 136-7.

CHAPITRE V
LA RĀḤAT AL-ARWĀḤ FĪ L-ḤAŠĪŠ WA L-RĀḤ: ÉTUDE DES MANUSCRITS

V.1. Description des manuscrits

Pour notre édition de la *Rāḥa*, nous avons eu deux exemplaires du texte à notre disposition. Nous les présenterons dans l'ordre où nous les avons consultés et nous désignerons chacun d'eux par la lettre que nous utiliserons dans l'apparat critique de l'édition de la *Rāḥa*.

- [ب] Ms arabe 3544 (ancienne côte: Supplément arabe 1038) de la Bibliothèque nationale de France[1]. Le codex qui fait 23 centimètres de hauteur et 16 et demi de largeur, est en très bon état, bien que nous ayons pu observer que la reliure ait subi quelques réparations au niveau du dos et que entre les feuillets 20b et 21a la couture des cahiers ait cédé et laisse entrevoir les fils. Les bords de la reliure à bordures coïncident avec ceux du bloc des cahiers, les plats sont en bois, la couverture ou habillage qui les garnit est en cuivre sombre. Suivant la classification élaborée par François Déroche, nous pouvons affirmer que la reliure de ce manuscrit est du type II, mise en évidence par la présence du rabat (reliure à rabat), un élément additionnel qui couvre partialement le plat supérieur ou tête et qui a une forme pentagonale dont la pointe correspond grosso modo à l'axe médiane de la tête[2]. Pour ce qui concerne l'ornementation des plats, elle est de deux types: l'une est une peinture dorée qui suit les bords des plats ainsi que les mandorles; l'autre est en filigrane et c'est un découpage du cuir de manière à faire ressortir le fond en bois doré. Cette dernière technique est utilisée pour créer des décors en forme de mandorles, du type III de la classification de Déroche[3]. Ces mandorles occupent l'une horizontalement la pointe du rabat, l'autre, verticalement, le centre de la tête. Cette deuxième mandorle est plus grande que la première et est plus richement décorée d'arabesques peintes en or.

Le codex se compose de 142 feuillets. Après une brève introduction (feuillet 1b), l'auteur entame son ouvrage avec la section consacrée au haschich qui occupe la première partie, (feuillets 1b-57b), tandis que celle destinée au vin s'étend du feuillet 58a au 142b. Chaque feuillet compte 25 lignes avec des fréquents rejets dans la marge du dernier élément, des mots ou plus souvent les lettres finales des vers. Malgré quelques incorrections dans l'attribution des citations, nous pouvons dire qu'il est assez bien écrit dans l'ensemble mais il est parfois lacunaire (33a, 42b, 46a-b, 47b, 65a-b et 70a). L'écriture est un *nasḫī* ordinaire assez lisible mais rarement vocalisée et l'encre utilisée est noire ou rouge. Cette dernière couleur a été notamment utilisée pour écrire le mot *kitāb* et *šiʿr* dans le colophon,

---

[1] Une brève description du codex parisien avait été aussi donnée par I. Lozano Cámara, Un nuevo fragmento, p. 238.

[2] F. Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 2000, p. 281.

[3] *Ibidem*, pp. 312-313.

la hamdala, la badiʿiyya, *wa-summiyyat*, *al-zīh* et *al-ḫamr* dans l'introduction, les titres des deux parties (*al-qism al-awwal fī l-ḥašīš*, *al-qism al-ṯānī*), les points qui signalent la division des hémistiches, la fin de chaque vers, ce qui sépare les phrases des textes en *sağʿ* puis un certain nombre de mots quand introduisent des nouvelles phrase ou des nouveaux paragraphes comme *wa/fa-qāla*, *wa/fa-yuqāl*, *wa/fa-qīla*, *wa/fa-ṯumma*, *wa/fa-naqala*, *wa/fa-naqaltu*, *wa/fa-fīhi/hā*, *wa/fa-qad/laqad*, *wa/fa-minhu/hā*, *wa/fa-kāna/yakūn*, *wa/fa-wağattu*, *wa/fa-anšada/anšadanī*, *wa/fa-iḏā*, et, en générale, les phrases introductives de tous les poèmes, les titres des livres cités et ses auteurs, quelques noms du haschich listés au feuillet 9b et sporadiquement d'autres particule comme *wa-ammā* marquant un nouveau paragraphe ou une nouvelle opinion. En rouge sont également la plupart des notes en marge du feuillet. Nous en avons observé de deux types: le groupe de gloses en rouge plus nombreuses rappellent le contenu du paragraphe qu'accompagnent de côté, comme une sorte de titre; les notes en noir, en revanche, sont, d'une part, des annotations qui corrigent des mots ou des phrase et dans ce cas sont introduites par *laʿalla/laʿallahu* (11a, 16a, 24a, 31b, 71a, 90a, 102b, 110b, 132a; notamment aux feuillets 16a, 24a, 31b, 71a, 90a et 116a nous avons pu clairement remarquer des chiffres dans le texte qui renvoient aux notes en marge), d'autre part, elles rapportent des variantes du texte qui sont précédées par *nusḫuhu* sans points diacritiques (24b, 50b, 52a, 56a, 61a, 72a et 96a). Dans la deuxième partie de la *Rāḥa* nous avons pu notamment enregistrer plusieurs gloses du deuxième type introduites par *maṭlab fī* et deux longues gloses encadrantes aux feuillets 127a et 128a.

En générale l'intensité de la couleur est assez uniforme tant en noir qu'en rouge. Cependant aux feuillets 10a, 10b et 11a, et seulement dans cette circonstance, nous avons remarqué d'une part l'utilisation d'une autre tonalité de rouge et de noir ainsi que d'autres signes de séparations entre les hémistiches, et d'autre part une autre écriture, beaucoup moins soignée que celle du copiste. Quoi qu'il en soit, et à l'exception de ces trois feuillets, le texte ainsi que les gloses ont été entièrement écrits par une seule main celle du copiste.

La foliotation des bifeuillets est placée à l'angle supérieur gauche du verso et est en chiffres arabes tandis que les réclames, parfois obliques, dans le sens descendant, parfois horizontales, sont situées à l'angle inferieur gauche du revers. Enfin, nous avons aussi observé l'emploi du motif décoratif dénommé cul-de-lampe - raccourcissement progressif des lignes de part et d'autre d'un axe central pour dessiner un triangle[4] -, intéressant, en l'occurrence, le titre de l'œuvre et son auteur dans le colophon, la fin de la première (57b) et de la deuxième (142b) partie ainsi que l'indication du nom du copiste au feuillet 142b.

Pour ce qui concerne le nom du copiste et de la datation du manuscrit, il a été achevé samedi 22 *Ğumādā* I 1207 / 5 Janvier 1793 par un certain Ḥasan ʿAbd Allāh Aḥmad al-Ğābī connu comme al-Badrašīnī. Indalecio Lozano Cámara avait lu al-Badrastanī, même s'il l'accompagnait d'un point

[4] D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique*, Éditions CEMI, Paris 1985, p. 114 n° 334.03.

d'interrogation pour marquer l'indécision dans la lecture[5]. En effet, les trois points du *šīn*, (généralement à forme de pyramide ou de virgule, comme, dans le même paragraphe, les *šīn*-s des mots *al-šahīr* ou *šā' Allāh*), sembleraient plutôt un *tā'*. Pourtant, en dépit d'une certaine régularité dans la graphie des trois points diacritiques, il arrive parfois qu'ils soient réduits à deux, comme dans le cas du premier *šīn* du mot *al-ḥašīš* dans le titre de l'ouvrage rapporté au feuillet 142a, pour ne citer qu'un exemple parmi d'autres. En outre, ce patronyme doit être dérivé d'un toponyme car la phrase complète est la suivante: *al-Badrast/šīnī baladan, al-rifāʿī ṭarīqatan wa-l-šāfiʿī maḏhaban*. Or, étant donné que nous ne connaissons aucun pays nommé "Badrastīn" et que, en revanche, al-Badrašīn est une ville à proximité du Caire, nous proposons la lecture al-Badrašīnī, même si nous n'avons pas trouvé d'informations sur cette personnalité. Quoi qu'il en soit, le copiste nous dit avoir copié la *Rāḥa* d'après un manuscrit originel daté 869/1464-5, *min nusḫat al-aṣl al-mu'arraḫ*. Déjà Franz Rosenthal avait avancé l'hypothèse que le 869 était la date de la première publication de la *Rāḥa* et que la copie parisienne était, en réalité, une des rédactions successives du texte. Pour valider cette hypothèse, Rosenthal compte trois indications chronologiques dans le texte qui dépasseraient la limite temporelle présentée dans le colophon: une est une anecdote aux feuillets 29a-b qui se déroule tout juste en 869; l'autre, au feuillet 22a, désigne Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī par l'expression *al-marḥūm*, le défunt; enfin, au feuillet 83b al-Badrī affirme avoir obtenu une information par al-Šihābī Aḥmad Ibn al-Ġars Ḫalīl al-Saḫāwī (né en 839/1436)[6] *baʿd ta'līfī li-hāḏā al-kitāb*, après la composition de ce livre, ce qui est certainement la *Rāḥa*. Or, si le premier indice n'est pas, à lui seul, suffisant pour prouver la thèse de Rosenthal, car il n'indique pas précisément à quelle date au cours du 869 s'est déroulé l'événement; le deuxième est incorrect car Rosenthal signale la mort d'Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī au 875/1470 alors que de récentes études la fixent au 868/1464[7], et donc parfaitement compatible avec la date indiquée par le copiste. Quant au troisième point, il nous semble pleinement probant. En outre, Rosenthal affirme que:

> if the Paris Ms. was indeed copied from a manuscript written in that year [869], that ms. must have contained later additions and notes by the author which were taken over into the text. Their incorporation into the text was more likely done by an intermediate copyist, and not by the one of the Paris Ms. himself[8]

et pour prouver cela, il cite le cas d'un commentaire au mot *al-saṭlānağ* au feuillet 47a qui est introduit par *bi-ḫaṭṭihi ḥāšiyya*. Or, contrairement aux autres gloses de ce genre placées en marge de feuille, cette note aurait été englobée dans le texte probablement, comme dit Rosenthal, dans une phase intermédiaire de la rédaction de la copie parisienne par al-Badrašīnī. Toutefois, il nous semble que l'élément le plus probant de la thèse des diverses rédactions, soit la présence dans ce témoin de neuf titres d'autres ouvrages attribués à al-Badrī: *Ġurrat al-ṣabāḥ fī waṣf al-wuğūh al-ṣibāḥ* (52b), *al-*

[5] I. Lozano Cámara, Un nuevo fragmento, p. 238.
[6] Al-Saḫāwī, *al-Ḍaw'*, vol. 1, pp. 294-295; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 14.
[7] A. Vrolijk, *Bringing a Laugh to a Scowling Face. A study and a critical edition of the "Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs" by ʿAlī Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (Cairo 810/1407 - Damascus 868/1464)*, CNWS Publications, Leiden University, Leiden 1998, p. 20 et Id, IBN SŪDŪN, dans J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, vol. 2, pp. 223-225.
[8] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 14.

Maṭāliʿ al-badriyya fī l-manāzil al-qamariyya (70a et 88a), *Ḥafẓ al-ṯuġūr fī al-siwāk al-ma'ṯūr* (55b), *al-Maṭāliʿ al-aqmār fī ḫaliyyīna al-ʿiḏār* (86b), *Maṭāliʿ al-šumūs fī mi'at ʿarūs* (86b-87a), *Takāṯṯur aḥzāb al-naṣr fī fatḥ mursalāt šuʿarā' al-ʿaṣr* (110b), un abrégé (*muḫtaṣar*) appelé *Naẓārat dīwān al-Mušidd* (110b-115b), *Izdiḥām al-farā'id fī l-sūq l-kāsid* (122a) et le *Qalā'id al-farā'id fī aǧyād al-nukat wa al-zawā'id* (133a). De ceux-ci, seuls les deux premiers nous sont parvenus et, à part la *Ġurra*, aucun de ces ouvrages n'a été rapporté par Ḥāǧǧī Ḫalīfa. La *Ġurrat al-ṣabāḥ fī waṣf al-wuǧūh al-ṣibāḥ* de la Bibliothèque du British Museum (Add. 23,445)[9], est un recueil de poèmes inspirés des beaux visages des *ġilmān*. Au feuillet 212a apparaît la date du 5 *Ḏū l-Ḥiǧǧa* 875/25 Mai 1471, ce qui semblerait être la date d'achèvement de la copie. Selon Rosenthal, l'information rapportée par al-Saḫāwī est peu crédible pour qu'al-Badrī lui-même ait dit avoir composé cet ouvrage déjà en 865/1460-1[10] ce qui voudrait dire qu'il l'aurait écrit lorsqu'il avait à peine dix-huit ans. En outre, la seule copie de la *Ġurra* connue est précédée par cinq attestations de lecteurs datant, toutes excepté la dernière (qui est non-datée), du 871/1466-7, ce qui constitue un *terminus ante quem* pour la datation de ce traité[11]. En revanche, le *Maṭāliʿ al-badriyya fī l-manāzil al-qamariyya* de la Bibliothèque Bodléienne d'Oxford est, d'après le rédacteur du Catalogue, un autographe daté 880/1475[12]. Or dans la mesure où il n'y a aucune raison de douter de la date de naissance d'al-Badrī fixée au 847/1443[13], le témoin parisien de la *Rāḥa* daté 869/1464-5 aurait été écrit par un homme d'environ vingt-deux ans, peut-être un peu trop jeune pour avoir achevé déjà une dizaine de recueils[14]. Par conséquent, la thèse de diverses rédactions formulée par Rosenthal nous semble assez probable surtout à la lumière du codex damascène. Cependant, avant de l'affirmer de manière péremptoire, il nous faudrait encore récolter plus de preuves.

- [ن] Ms Weitzstein II, 422,2, numéro 5488 du Catalogue de Wilhlem Ahlwardt[15], de la Staatsbibliothek Preussicher Kulturbesitz de Berlin. Ce fragment de la *Rāḥa* est le troisième titre du codex 5488, les deux autres textes sont le *Faṣl fī al-ḥašīša wa-taḥrīmihā* (We 1774, 5, feuillets 102-103) et un extrait des deux feuillets d'un traité sur l'interdiction du haschich attribué à Maḥmūd al-Maḥmūdī al-Ḥanafī (m. 890/1572). Ce fragment non daté dont Indalecio Lozano Cámara a publié une édition critique[16] compte seulement deux feuillets, 70b et 71a, et est un extrait choisi de l'ouvrage d'al-Badrī: "al-muntaḫab min al-qism al-ṯānī min kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ". Le copiste, dont nous ne connaissons pas l'identité, dit l'avoir copié d'un autographe d'al-Badrī (*min ḫatt*

---

[9] W. Cureton, C. Rieu, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur: Partem secundam: codices arabicos amplectentem*, première édition Londre 1846, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1998, pp. 654-5.
[10] Al-Saḫāwī, *al-Ḍaw'*, vol. 11, p. 41 qui nomme cet ouvrage *Ġurar al-ṣabbāḥ fī waṣf al-wǧūh al-ṣibbāḥ*. Voir aussi Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 2, p. 1198.
[11] Al-Badrī, *Ġurrat al-ṣabbāḥ fī waṣf al-wuǧūh al-ṣibāḥ*, de 2b à 6b.
[12] A. Nicoll, *Catalogi codicum*, pp. 298-300.
[13] Voir al-Saḫāwī, *al-Ḍaw'*, vol. 11, p. 41; G. J. van Gelder, AL-BADRĪ, ABŪ L-TUQĀ, dans *EI*^{3}, Brill Online.
[14] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 14 et note 2.
[15] W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften*, vol. 5, pp. 50-1
[16] I Lozano Cámara, Un fragmento, pp. 179-183.

mu'allifihi). Le texte est peu soigné, entièrement non vocalisé et presque complètement sans points diacritiques. Seulement les mots *al-ḥašīš* et *al-nabāt* au feuillet 70b ont les points diacritiques à l'encre rouge, autrement les rares points sont en noire. Le numéro de lignes varie entre les deux feuillets: le 70b compte 18 lignes mais entre la cinquième et la sixième s'étale un espace blanc important qui, après une comparaison avec le même passage dans le témoin parisien et dans le damascène, nous croyons être une lacune qui correspond à l'étymologie du mot *qinnab* (*Éd.* 6:4-7); le feuillet 71a, en revanche, compte 23 lignes auxquelles il faut ajouter 3 lignes de texte placées à la marge droite. Le copiste affirme que la deuxième partie (*al-qism al-ṯānī*) qu'il a abrégée se compose de sept chapitres et que le premier est *fī l-kalām ʿalā aṣl hāḏā al-nabāt wa-man aẓharahu*. Puis, citant le *Sūq al-ʿarḍ fī nabāt al-arḍ*, un ouvrage attribué à Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī, il entame le paragraphe, *faṣl*, à propos de la découverte du haschich par le shaykh Ḥaydar al-Ḫurāsānī en citant l'autorité du *Sawāniḥ* d'al-ʿUkbarī (70b-71a). Ensuite, il rapporte deux poèmes : l'un attribué à Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ḥalabī connu comme Ibn Rassām, l'autre à ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn al-Mubārak connu comme al-Aʿmā al-Dimašqī al-Miṣrī (71a). Or, ce texte, étant un abrégé ou choix de la *Rāḥa*, présente plusieurs lacunes non signalées.

- [ظ] Ms *adab ʿarabī* 7855, *maǧmūʿ* 210 de la Dār al-Kutub al-Ẓāhiriyya de Damas, dans l'apparat critique nous avons utilisé le mot [أصل], étant donné que nous l'avons choisi comme base pour notre édition. Une copie numérique est en possession de la Bibliothèque de l'Université du Kuweit (*maǧmūʿ* 7153), et c'est cette reproduction que nous avons obtenue et consultée[17]. Quant à son aspect extérieur, nous pouvons seulement rapporter la brève description de la reliure décorée (*ġilāf muzaḫraf*), donnée par le compilateur du catalogue de la Bibliothèque al-Ẓāhiriyya car nous n'avons pas pu consulter l'original. Quoi qu'il en soit, le recueil compte 179 feuillets et renferme une dizaine d'écrits. Au colophon il a été annoté un sommaire par le copiste, seuls les deux derniers titres ont été vraisemblablement ajoutés par un lecteur qui serait intervenu sur le texte car les graphies ne coïncident pas. Il nous semble aussi peu probable que les chiffres figurant au-dessus appartiennent au copiste. Enfin, au centre vers la gauche se trouve le sceau de propriété du Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya al-ahliyya bi-Dimašq et au centre vers le bas le numéro d'acquisition du manuscrit 7855.

Les onze titres dans la version du sommaire du colophon sont le suivants: *Tuḥfat al-bulaġā min niẓām al-luġā, ta'alīf Yūsuf Ibn ʿAbd Allāh al-Qāhirī al-Miṣrī, Kitāb rāḥat al-arwāḥ fī-l-ḥašīš wa-l-ḫamr wa-l-rāḥ, Kitāb al-ʿiqd al-ṯamīn fī aǧyād ḥūr al-ʿayn, ta'līf Abī al-Baqā' al-Badrī, al-manqūl min Ta'rīḫ al-ʿAynī al-musammā' bi-ʿIqd al-ǧumān fī ta'rīḫ ahl al-zamān, Maqāmāt li-ʿallāmat Abī Bakr al-Suyūṭī, raḥimahu Allāh, al-manqūl min Sukkar Maṣr fī ḏawq ahl al-ʿaṣr, ta'līf Abī l-Tuqā' al-Badrī ismuhu Qalā'id al-farā'id fī al-nukat wa-l-zawā'id, al-manqūl min Kitāb nayl al-rā'id fī Nīl al-zā'id ta'līf Aḥmad al-Ḥiǧāzī, Kitāb al-badā'iʿ fī al-sanā'iʿ ta'līf al-Lisān al-maʿarūf bi-Habb Rummān*

[17] Nous tenons à remercier M. Ibrahim Akel de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO) de Paris pour avoir attiré notre attention sur ce texte et pour nous avoir aidés à trouver des informations sur ce recueil.

al-Miṣrī, Murabbaʿat Mudrik al-Šaybānī, al-manqūl min šiʿr Fulayfil et la *Nabḏa min naẓm Ibn Makānis*. La *Tuḥfat al-bulaġā min niẓām al-luġā* (1b-21a) est un ouvrage correctement attribué à Ǧamāl al-Dīn Yūsuf Ibn ʿAbd Allāh al-Qāhirī al-Miṣrī (m. 809/1406). Ce traité qui est un abrégé du *Niẓām al-ġarīb fī l-luġa* de ʿIsā Ibn Ibrāhīm Ibn Muḥammad al-Rabiʿī (m. 480/1087)[18] a été édité en 2000 par Fālaḥ Aḥmad al-Bakkūr à partir du recueil 7855 de la Bibliothèque al-Ẓāhiriyya de Damas qui semble être le seul manuscrit existant du *Tuḥfat al-bulaġā*[19]. De la *Rāḥa al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa l-rāḥ* qui occupe les feuillets 22a à 86a, le copiste ne mentionne pas, en revanche, l'auteur dans le sommaire. Pourtant, le nom d'al-Badrī figure clairement au feuillet 72b: *wa-kataba mu'allifuhu aṣluhu Abū l-Tuqā Abū Bakr al-Badrī*. Quant au titre, la version *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-ḫamr wa-l-rāḥ* apparaît trois fois: au sommaire initial, à l'index au feuillet 22a et à la page du titre au 23a. Cependant le titre sans *wa-l-ḫamr* est présent à cinq reprises à l'intérieur du texte: au 24a, 55b, 76a, 85b et 86a. Or, étant donné que cette version du titre est uniquement présente dans le témoin damascène, il nous semble évident qu'elle est une interpolation du copiste dans le but de rendre plus clair le contenu de l'ouvrage. En ce qui concerne les preuves de sa datation, cet exemplaire de la *Rāḥa* mentionne, comme le témoin parisien, l'an 867 (*Éd.* 62:16). Puis, deux autres dates sont rapportées exclusivement dans le manuscrit [ظ]: l'année 872, à l'occasion d'une épidémie de peste (*ṭāʿūn*)[20], al-Badrī aurait écrit un poème comme une sorte d'article de fois *ʿaqīda*, à broder sur son linceul (*Éd.* 73:18-74:19); l'autre, au feuillet 74b, est l'année 879/1474, quand l'auteur affirme avoir demandé à un certain al-Šihābī Aḥmad Ibn Baraka (828-898/1425-1492) de lui improviser un *zaǧal*. Ainsi, l'année 879 constitue un *terminus ante quem* pour la datation de l'exemplaire damascène de la *Rāḥa*.

L'ouvrage qui suit le traité d'al-Badrī n'est pas le *ʿIqd al-ṯamīn* comme indiqué dans le sommaire, mais un extrait du *ʿIqd al-ǧumān fī ta'rīḫ ahl al-zamān* (86a-93b) d'Abū Muḥammad Badr al-Dīn Maḥmūd Ibn Aḥmad Ibn Mūsā al-ʿAynī (762-855/1361-1451)[21]. Ensuite, du feuillet 93b au

[18] La première édition de ce texte est al-Rabiʿī, *Kitāb niẓām al-ġarīb fī al-luġa*, éd. P. Brönnle, Maṭbaʿat Hindiyya, al-Qāhira 1955. Une édition plus récente est al-Rabiʿī, *Kitāb niẓām al-ġarīb fī al-luġa*, éd. M. Ibn ʿAlī al-Ḥawālī, Dār al-Ma'mūn li-turāṯ, Dimašq 2000.
[19] Ǧamāl al-Dīn Yūsuf Ibn ʿAbd Allāh al-Qāhirī al-Miṣrī, *Tuḥfat al-bulaġā' min niẓām al-luġā*, éd. F. Aḥmad al-Bakkūr, Maktabat Lubnān nāširūn, Bayrūt 2000. L'éditeur dit ne pas avoir trouvé des informations quant à l'identité du copiste de ce recueil. Voir aussi A. Ḥumṣī (éd), *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya, ʿUlūm al-luġa al-ʿarabiyya*, Maṭbūʿāt maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya, Dimašq 1973, pp. 68-9; ʿU. Kaḥḥāla, *Muʿǧam*, vol. 13, p. 314 et Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 1, p. 364.
[20] Ibn Iyās al-Ḥanafī rapporte que au mois de *Muḥarram*, premier mois du calendrier islamique, du 873 il lui était arrivé la notice que Alexandrie avait été frappée par la peste. Puis, en *Ǧumādā'* II, le sixième mois du calendrier musulman, le foyer de l'épidémie s'était étendue à toutes les régions riveraines de l'Égypte, Ibn Iyās, *Badā'iʿ al-zhūr*, 5 vols, éd. Muḥammad Muṣṭafā', deuxième édition, Dār iḥyā' al-kutub al-ʿarabiyya, al-Qāhira 1963, vol. 3, p. 18, 26 et pp. 28-31; voir aussi M. Dolls, *The Black Death in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton 1977, p. 312.
[21] E. Shaun Marmon, AL-ʿAYNĪ, ABŪ MUḤAMMAD BADR AL-DĪN, dans *EI*[3], Brill Online 2014: http: //referenceworks.brillonline.com/entries/ encyclopaedia-of-islam-3/al-ayni-abu-muh-ammad-badr-al-di-nCOM_ 23108. Quant au chapitre *fī ḥadd ǧazīrat al-ʿarab wa-buldānihā wa-biaqāʿihā al-mašhūra* au feuillet 86a, nous ne l'avons pas trouvé dans les volumes publiés du *ʿIqd al-ǧumān* qui concernent les périodes ayyubides et mameloukes, al-ʿAynī, *ʿIqd al-ǧumān fī ta'rīḫ ahl al-zamān*, éd. M. Raziq Maḥmūd, 4 vols, deuxième édition, al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, al-Qāhira 2010. Cependant, cette partie, ainsi que le début de la description de l'Égypte au feuillet 91a sont évidemment tirés du *Taqwīm al-buldān*, voir I. Abū l-Fidā', *Taqwīm*

119a s'étend *al-ʿIqd al-ṯamīn fī aǧyād ḥūr al-ʿayn* attribué à Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī[22]. Cet écrit, qui compte douze chapitres et qui semble avoir été copié à partir d'un exemplaire autographe (*min ḫaṭṭihi, naqaltu*), est un recueil de poèmes et d'anecdotes sur des aspects divers concernant les jeunes filles (*banāt*) qui suscitent l'admiration chez les personnes qui les observent. Par exemple, sont mentionnés des détails tels que: les lèvres aux teintes brunes, les grains de beauté, la teinture des cheveux, mais aussi la description de leurs aspects physiques ou de leurs occupations, puis la description des voisines ou des chanteuses et leur gracieux comportement. Du feuillet 119a et jusqu'au feuillet 123b se trouvent trois *maqāmāt* de Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī (849-911/1445-1505): *al-makkiyya* (120b-121a), *al-miṣriyya* (121b-122a), *al-asyūṭiyya* (122a-123a), et cinq anecdotes[23]. Comme leurs titres le suggèrent, ces *maqāma*-s, racontés par Ḥāšim Ibn al-Qāsim, se réfèrent à des voyages faits par le protagoniste Abū Bišr al-ʿUlābī respectivement à la Mecque, au Caire et à Asyut. Ils sont précédés par une introduction dans laquelle al-Suyūṭī affirme les avoir écrits pendant son pèlerinage à la Mecque en 869/1465.

Le prochain écrit (123b-128a) est un extrait du *Nayl al-rā'id fī Nīl al-zā'id* de Šihāb al-Dīn Aḥmad al-Ḥiǧāzī (790-875/1388-1471) et non le *Sukkar Maṣr* comme rapporté dans le sommaire. Le *Nayl al-rā'id*, encore manuscrit, est un inventaire des différentes crues du Nil et de leurs hauteurs des premiers années de l'hégire et jusqu'à l'an 874/1470[24]. Cet ouvrage est suivi par un extrait du *Sukkar Maṣr fī ḏawq ahl al-ʿaṣr* (128a-135a), que le copiste affirme avoir directement reproduit d'un autographe de Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (*min ḫaṭṭihi naqaltu*). Dans l'introduction au feuillet 128b, al-Badrī dit avoir aussi utilisé le titre *Qalā'id al-farā'id fī al-nukat wa-l-zawā'id* pour ce recueil de brèves histoires plaisantes. Cette variante du titre du *Sukkar Maṣr* (*Maṣr* et non *Miṣr* pour que l'assonance avec *ʿaṣr* se réalise), qui a été aussi rapportée par le copiste dans le sommaire du recueil damascène, figure curieusement au feuillet 133a du témoin parisien de la *Rāḥa* seulement et non dans la copie damascène.

al-buldān, éd. J. Toussaint Reinaud, W. MacGuckin de Slane, Imprimerie royale, Paris 1840, pp. 77-85 et p. 113. En outre, à partir du feuillet 91a et jusqu'à la fin s'étale un *faṣl fī ḫiṭaṭ Miṣr* mais nous n'avons pas identifié cette partie dans les ouvrages mentionnés plus haut, ni dans les *Ḫiṭaṭ* de al-Maqrīzī ni le *Ṣubḥ al-aʿšā'* de al-Qalqašandī.

[22] Voir aussi Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 4, p. 228 qui ne rapporte que le titre. Sur cet ouvrage nous n'avons trouvé aucune information.

[23] Voir sur ces trois *maqāma* S. M. al-Durūbī, *Šaraḥ maqāmāt Ǧalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, 2 vols, Mu'assasat al-risāla, Bayrūt 1989, respectivement vol. 2, pp. 1121-39, vol. 2, pp. 1112-20 et vol. 1, pp. 234-248; voir aussi ʿA: Murṭāḍ, *Maqāmāt al-Suyūṭī: dirāsa*, Ittiḥād al-kitāb al-ʿarab, Dimašq 1996. Voir, en outre, J. Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002, 344 et D. Stewart, The Maqāma, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in the Post-classical Period*, p. 154.

[24] Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 6, p. 294; al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, vol. 1, p. 230; C. Brockelmann, *GAL*, vol. 2, p. 18 et *GALS*, vol. 2, pp. 11-12 qui indique entre autre l'autographe conservé à la Bibliothèque National de France (Ms Arabe 2261) et le Ms 1328 du British Museum. Sur ce dernier voir W. Cureton, C. Rieu, *Catalogus codicum*, pp. 616-7. Nous ajoutons à la liste de Brockelmann un exemplaire conservé dans la Ḫizānat al-Malakiyya de Rabat dont une reproduction numérique, n° 146, est aussi consultable au Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya du Caire, voir ʿI. M. al-Šanṭī (éd), *Fihris al-maḫṭūṭāt al-muṣawwara, al-ǧuġrāfiyā wa-l-buldān*, 2 vols, Ǧāmiʿat al-duwl al-ʿarabiyya, Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya, al-Qāhira 2003, vol. 2, pp. 116-7.

Le huitième ouvrage de notre recueil est le *Kitāb al-badāʼiʿ fī al-sanāʼiʿ* qui commence au feuillet 135b et se termine au 145a. L'auteur de cette anthologie des vers inspirés des diverses professions et métiers[25] est un certain al-Lisān connu sous le pseudonyme de Ḥabb Rummān. Ceci est le nom rapporté, outre que dans le sommaire, dans l'introduction de l'ouvrage après la baʿadiyya (135b). Un livre dénommé *al-Badāʼiʿ fī al-sanāʼiʿ* est aussi cité dans le *Kašf al-ẓunūn* sans que Ḥāǧǧī Ḫalīfa en indique l'auteur, cependant l'incipit rapporté dans le *Kašf al-ẓunūn* correspond exactement à celui du *Kitāb al-badāʼiʿ fī al-sanāʼiʿ* de notre recueil[26]. Au feuillet 140b, le copiste affirme: "intahā al-manqūl, wa-bāb al-ziyyādat maftūḥ", et il cite plusieurs poèmes d'auteurs divers tels que: Ǧamāl al-Dīn Ibn Maṭrūḥ (592-649/1196-1251)[27], Muḥammad Ibn Mūsā Šaraf al-Dīn al-Qudsī (m. 712/1312), Muḥammad Ibn al-Mukarram al-Miṣrī, connu aussi comme Ibn Manẓūr (630-711/1233-1311)[28] et Ibn Qurnāṣ, probablement Ibrāhīm Ibn Muḥammad Ibn Hubbat Allāh Ibn Qurnāṣ al-Ḥamawī (m. 671/1272)[29]. Puis, aux feuillets 141b et 142a il donne une brève biographie (*tarǧama*) et quelque vers, dont un fragment de *dū-bayt* et un *muwaššaḥ*, du shaykh Ṣadr al-Dīn Ibn al-Wakīl (665-718/1267-1318)[30], puis une composition de Šihāb al-Dīn al-Awḥadī (761-811/1359-1408)[31], une d'Abū Isḥāq al-Ṣābī (m. 384/994)[32], un autre court poème de Manṣūr Ibn Kayġalaġ (m. 350/960)[33], deux vers d'al-Burhān Ibn al-Sawdā' (?)[34], un d'Abū l-Faḍl al-Mīkālī (m. 436/1045)[35] et un épigramme attribué à Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī (675-750/1276-1349)[36]. Enfin au feuillet 142a-145a, il cite une série de poèmes qui font référence aux professions liés au *dīwān al-mufrad*[37]. Or, considérant que nous n'avons pas identifié un

---

[25] À propos de ce genre voir J. Sadan, Kings and Craftsmen - A Pattern of Contrats I, in *Studia Islamica*, 56, 1982, 5-49; Id, Kings and Craftsmen, a Pattern of Contrasts II, in *Studia Islamica*, 62, 1985, 89-120.

[26] Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 2, p. 28. Nous n'avons trouvé ni ce titre ni son auteur dans le *GAL* de C. Brockelmann.

[27] J. Rikabi, IBN MAṬRŪḤ, dans *EI²*, vol. 3, pp. 875-6.

[28] J. W. Fück, IBN MANẒŪR, MUḤAMMAD Ibn MUKARRAM, dans *EI²*, vol. 3, p. 864. Quant aux deux compositions, voir al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafiyāt*, 29 vols, éd. A. al-Arnāʼūṭ, Dār iḥyā al-turāṯ, Bayrūt 2000, vol. 5, pp. 37-38; Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafiyyāt*, 4 vols, éd. I. ʿAbbās, Dār Ṣādir, Bayrūt 1973-1974, vol. 4, pp. 39-40; Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī, *al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-miʼa al-ṯāmina*, 6 vols, Maṭbaʿat Maǧlīs Dāʼirāt al-Maʼārif, Hayderabad 1972, vol. 6, pp. 15-16.

[29] Al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 6, p. 87; Ibn Taġrī Birdī, *al-Manhal*, vol. 1, pp. 140-1.

[30] Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt*, vol. 4, pp. 13-26.

[31] Al-Saḫāwī, *al-Ḍawʿ*, vol. 1, pp. 358-9; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab*, vol. 9, pp. 134-5; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, 2 vols, éd. ʿI. al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhira 1967, vol. 1, p. 556.

[32] Voir al-Ḏahabī, *Taʼarīḫ al-Islām*, 52 vols, éd. ʿA. ʿAbd al-Salām al-Tadmurī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Bayrūt 1993, vol. 27, p. 74 et note 2 pour plus de références bibliographiques.

[33] Voir al-Ṯaʿālabī, *Ṯimār al-qulūb fī l-muḍāf wa l-mansūb*, 2 vols, éd. I. Ṣāliḥ, Dār al-Bašāʼir, Dimašq 1994, vol. 2, p. 9664; al-Ṣafadī, *Nuṣrat al-ṯāʼir ʿalāʼ al-maṯal al-sāʼir*, éd. M. ʿAlī Sulṭānī, Maṭbūʿāt Maǧmūʿ al-luġa al-ʿarabiyya, Dimašq 1971, p. 244.

[34] Voir Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī, *Ḫizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, 2 vols, éd. ʿI. Šaʿītū, Dār al-hilāl, Bayrūt 1987, nouvelle édition, Dār al-hilāl, Bayrūt 2004 vol. 1, p. 465.

[35] Al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 19, pp. 231-6; Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt*, vol. 2, pp. 428-33. Pour le poème, voir al-Nuwayrī, *Nihāyat al-adab*, vol. 2, p. 268.

[36] Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī, *Dīwān*, 2 vols, éd. Muḥammad Ḥawwar, al-Muʼassasat al-ʿarabiyyat li-l-dirāsāt wa-l-našr, Bayrūt 2000, vol. 2, p. 1002 n° 568. Ibn Abī Ḥaǧala, *Dīwān al-ṣabābah*, Dār wa-maktabat al-hilāl, Bayrūt 1983, p. 50.

[37] Le *Dīwān al-mufrad* était une unité de la bureaucratie mamelouke crée pour assurer les divers besoins des mamelouks du Sultan, comme le salaire, les vêtements etc., voir H. L. Gottschalk, DĪWĀN, ii Egypt, dans *EI²*, vol. 2, p. 330.

autre témoin du *Kitāb al-badā'iʿ fī al-sanā'iʿ*, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude si cette section est une partie de cet ouvrage ou si elle est un ajout du copiste, car l'expression *intahā al-manqūl*, *wa-bāb al-ziyyādat maftūḥ* pourrait être interprétée dans les deux sens.

Ensuite, au feuillet 145a et jusqu'au 146a, s'étale la célèbre ode strophique (*murabbaʿa*) dédiée à ʿAmr le jeûne chrétien par Mudrik al-Šaybānī, qui a vécu entre le IXe et le Xe siècle[38]. Cette composition semble ne pas faire partie du *Kitāb al-badā'iʿ fī al-sanā'iʿ* d'abord par ce que le titre est centré et ensuite parce que celui-ci est rapporté par le copiste lui-même dans la marge latérale du feuillet, élément qui l'assimilerait aux autres ouvrages du recueil. Au feuillet 146a le copiste rapporte aussi une composition d'al-Ḥāfiẓ al-Yaġmūrī (m. 673/1274-5)[39], *min ḫaṭṭihi* décrivant comment faire partir l'odeur du vin (*ṣifat taqtīʿ rayḥat al-ḫamr*). Ce poème est suivi par un bref commentaire (*tafsīr*) qui a été aussi mis en vers par Tāǧ al-Dīn Abū Muḥammad Ibn al-Šayḫ Abū Ḥāmid al-Ǧawbarī (?) et augmenter par un certain Ḥasan Ibn Ǧibrīl (?). Puis, jusqu'au feuillet 148b le copiste cite plusieurs *ḫamriyyāt* et divers avis médicaux et légaux concernant le vin.

Ce qui suit est un extrait des poèmes de Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh al-Muhtadī surnommé Fulayfil. Aux feuillets 149b-150a, le copiste relate des *iǧāza*-s qui semblent se rapporter probablement à ce dernier ouvrage (*nusḫat al-iǧāza al-lātī katabahā lī lamma qara'atu ʿalayhi hāḏihi al-maqāṭīʿ*) et qui semble avoir été copié par Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh al-Azharī al-Šāfiʿī vers la fin de *Šaʿbān* 869/Mai 1463. Au feuillet 152a, nous avons aussi identifié des poèmes de Taqī al-Dīn Abū l-Baqā' (*sic!*) al-Badrī. Ensuite, entre le feuillet 152b et 164b nous avons relevé un extrait du *Dīwān* de Maǧd al-Dīn Ibn al-Sāḥib Faḫr al-Dīn Ibn Makānis (769-822/1368-1419)[40] divisé en dix chapitres. Puis, du même auteur, au feuillet 165a le *Ṭirāz al-udabā' fī bahǧat al-fuḍalā'* une anthologie de compositions de divers poètes, entre autre al-Zaʿīfarīnī (767-830/1366-1426-7)[41], Šihāb al-Dīn Ibn al-ʿAṭṭār (746-794/1345-1392) et Faḫr al-Dīn Ibn Makānis (745-794/1345-1392)[42]. Ce dernier est le père de Maǧd al-Dīn, vizir de Damas et poète lui aussi[43]. Il est rapporté au feuillet 172a, qu'il a délivré en 784/1381-2 une autorisation de lecture (*iǧāzat al-qirā'*) de l'une de ses *urǧūza*-s au shaykh Badr al-Dīn al-Bastakī. Au feuillet 173a commence une citation de la *Taḏkirat al-badriyya* d'Abū l-Tuqā' ou Abū l-Taqā' al-Badrī à propos de la *Birkat al-Raṭlī*[44]. Or, si nous considérons cette citation comme une partie du *Ṭirāz al-udabā'*, nous devrions exclure que l'auteur de la *Taḏkirat al-badriyya* soit Taqī al-

---

[38] Voir à ce propos G. J. van Gelder, Mudrik al-Shaybânî's poem on a Christian Boy. Bad taste or Harmless Wit?, dans G. Borg, E. de Moor (éds), *Representations of the Divine in Arabic Poetry*, Editions Rodopi B.V, Amsterdam -Atlanta 2001, pp. 49-69.

[39] Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt*, vol. 4, pp. 338-9; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuǧūm*, vol. 7, pp. 247-8.

[40] Ibn al-ʿImād, *Šaḏārat al-ḏahab*, vol. 9, pp. 228-9; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuǧūm*, vol. 14, pp. 157-8; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, vol. 1, pp. 572;

[41] Al-Saḫāwī, *al-Ḍaw'*, vol. 2, pp. 250-1; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuǧūm*, vol. 15, pp. 141-2; Ibn al-ʿImād, *Šaḏārat al-ḏahab*, vol. 9, p. 279.

[42] Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqlānī, *al-Durr*, vol. 1, pp. 340-342.

[43] A propos de Faḫr al-Dīn Abū l-Faraǧ ʿAbd al-Razzāq Ibn Ibrāhīm Ibn Makānis père de Maǧd al-Dīn, voir Ibn al-ʿImād, *Šaḏārat al-ḏahab*, vol. 8, pp. 570-571; Ibn Taġrī Birdī, *al-Nuǧūm*, vol. 12, pp. 131-132.

[44] Dans le *Nuzhat al-anām* al-Badrī cite brièvement le *Birkat al-Raṭlī* qui est le nom donné à la place devant la Citadelle de Damas (*taḥta al-qalaʿa*), al-Badrī, *Nuzhat al-anām*, p. 66.

Dīn Abū l-Tuqā’ al-Badrī étant donné que ce dernier est né vingt-cinq ans après la mort de Mağd al-Dīn. Quoi qu’il en soit, ce qui suit est une série des maximes tirées des traditions prophétiques avec pour objectif de donner des leçons utiles, *fā’ida*, sur différents sujets, comme par exemple l’utilité des invocations, *daʿwāt*, la visite du vendredi (*ziyārat al-ğumuʿa*) et la lecture du Coran sur les tombeaux des proches décédés, etc. Puis, au feuillet 175b commence un extrait, *nabḏa min kalām*, de l’imam Sirāğ al-Dīn ʿUmar Ibn ʿIzz al-Dīn al-Fayyūmī (m. 801/1399)[45], puis, du feuillet 178a au 179a un paragraphe entier est consacré à la *Birkat al-ḥāğib*. Connue aussi comme *Birkat al-Raṭlī*, c’était un lieu de débauche et de corruption (*fasād*) où on s’adonnait à toutes sortes de choses blâmables (*munkarāt*), notamment les enivrants (*al-muskirāt*), et la fornication[46]. Ce paragraphe est une fatwa émise par l’imam šafi’ite Sirāğ al-Dīn Abū Ḥafṣ ʿUmar al-Kinānī al-Bulqīnī (724-805/1324-1403), maître de l’imam al-Fayyūmī[47], dans le but d’extirper (*hadama*) ces mauvaises habitudes de la *Birkat al-Raṭlī*. Au feuillet 179a nous apprenons que c’était le fils de Sirāğ al-Dīn, ʿAlam al-Dīn Ṣāliḥ mort en 868/1464, qui avait recueilli les fatwas de son père.

Ce qui suit est un échange en vers entre Muḥī al-Dīn Ibn ʿAbd al-Ẓāhir et Ibn Abī Ḥağala (725-776/1325-1375), puis une composition d’al-Ṣafadī jouant sur le double sens du mot *Nasīm*[48]. Ensuite, il est rapporté le poème qu’Abū Malīka Ğarwal Ibn Aws surnommé al-Ḥuṭay’a (VIIe siècle) adressa au calife ʿUmar Ibn al-Ḫaṭṭāb après que ce dernier l’avait emprisonné pour ses invectives[49] et deux compositions, une de Muğīr al-Dīn Ibn Tamīm et la réponse de Šaraf al-Dīn al-Naṣībī, très probablement tirées de la *Ḫizānat al-adab* d’Ibn Ḥiğğā al-Ḥamawī[50].

Enfin, en guise de conclusion du recueil, le copiste rapporte une série de traditions prophétiques exaltant la prière de chaque jour de la semaine. Cette partie est un résumé du chapitre *mā yatakarraru bi-takarrur al-asābīʿ* du *Iḥyā’* d’al-Ġazālī, tiré, à son tour, du *Qūt al-qulūb* d’Abū Ṭālib al-Makkī (m. 386/998)[51].

Le recueil, hétérogène du point de vue du contenu, apparaît, en revanche, très homogène quant à son aspect graphique, ayant été copié par une seule main. Cependant nous avons clairement distingué deux autres écritures: une, plus moderne que celle du copiste, est celle de deux titres ajoutés au sommaire général (*al-manqūl min šiʿr Fulayfil* et *Nabḏa min naẓm Ibn Makānis*) et des feuillets 22a

---

[45] Ibn Taġrī Birdī, *al-Manhal al-ṣāfī*, 7 vols, éd. M. Muḥammad Amīn, al-Hay’a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, al-Qāhira 2006, vol. 7, pp. 354-5.
[46] Al-Maqrīzī, *Ḫiṭāṭ*, vol. 3, p. 268 et p. 287. Voir aussi A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, p. 35.
[47] Le texte mentionne al-Katānī mais al-Kinānī, nom de la tribu al-Kināna, est, à notre avis, la lecture correcte, al-Saḫāwī, *al-Ḍawʿ*, vol. 6, p. 85; Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab*, vol. 9, pp. 80-81; Ibn Taġrī Birdī, *al-Manhal*, vol. 7, pp. 354-355; al-Suyūṭī, *Ḥusn al-muḥāḍara*, vol. 1, pp. 329-335; voir aussi al-Ziriklī, *Aʿlām*, vol. 5, pp. 46-47.
[48] Ibn Abī Ḥağala, *Dīwān al-ṣabāba*, pp. 114-115; al-Ġuzūlī, *Maṭāliʿ*, vol. 1, pp. 68-9.
[49] Cette histoire est rapportée, entre autres, par Ibn al-ʿImād, *Šaḏarāt al-ḏahab*, vol. 2, pp. 373-374, cependant nous avons des évidences que cet extrait est tiré entièrement d’Ibn Ḫallikān, *Wafayāt*, vol. 5, pp. 191-192. Sur ce personnage voir I. Goldziher, Ch. Pellat, AL-ḤUṬAY’A, dans *EI*[2], vol. 3, p. 641.
[50] Ibn Ḥiğğa al-Ḥamawī, *Ḫizānat al-adab*, vol. 2, pp. 83-84.
[51] Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid, *Iḥyā’ ʿulūm al-dīn*, 4 vols, Dār al-maʿarifa, Bayrūt 1982, vol. 1, pp. 197-200; al-Makkī, Abū Ṭālib *Qūt al-qulūb*, 2 vols, éd. ʿI. Ibrāhīm al-Kayyālī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 2005, vol. 1, pp. 52-60.

et 23a; l’autre, en revanche, concerne uniquement le feuillet 153b. Au feuillet 22a (étant le 21b blanc), nous avons relevé deux sommaires supplémentaires correspondant au *Raḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-ḫamr wa-l-rāḥ* et au *ʿIqd al-ṯamīn fī aǧyād ḥawr al-ʿayn*. Ceux-ci sont les seuls ouvrages à avoir fait l’objet d’une indexation aussi précise. Au feuillet 23a (étant le 22b blanc), en revanche, seul le titre de la *Raḥa*, dans la version indiquée par le sommaire, occupe le centre de la marge de tête de la page, ce qui constitue le seul cas de page de titre du recueil. Au feuillet 135b, qui correspond à la première page du *Kitāb al-badā’iʿ al-sinā’iʿ*, l'écriture *nasḫī* est très différente de celle du copiste et des feuillets 22a et 23a.

Quant au copiste, nous n’avons trouvé aucune référence à son nom dans le recueil, cependant al-Ziriklī dans son dictionnaire biographique à l’entrée ʿAqīl al-Zuwaytīnī cite Muḥammad Rāġib Ibn Maḥmūd Ibn Hāšim al-Ṭabbāḫ al-Ḥalabī (m. 1370/1951), l’auteur du *Aʿlām al-nubalā’ bi-tā’rīḫ Ḥalab al-šahbā’*, qui affirme avoir reconnu en personne dans la Bibliothèque Mawlawiyya d’Alep un recueil de 135 feuillets de la main d’al-Zuwaytīnī (*min ḫaṭṭihi*) et qui contenait la *Tuḥfat al-bulaġā’* et la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-ḫamr wa-l-rāḥ*[52]. Or, effectivement ces deux ouvrages se suivent dans cet ordre dans le recueil 7855 de la Bibliothèque al-Ẓāhiriyya de Damas et le nombre des feuillets de ces deux écrits, 126, adoptent tous deux le deuxième système de foliotation du codex qui consiste à apposer un chiffre distinct à chacune des deux faces de chaque feuillet. Certes, il n’y a qu’une marge d’à peine dix pages de différence avec le nombre de pages indiqué par al-Ṭabbāḫ. Or, étant donné que les chiffres deux et trois sont assez similaires à l’écriture manuscrite moderne, nous pouvons admettre que al-Ṭabbāḫ ait mal rapporté la numérotation des feuillets.

Toutefois, il nous semble plausible que ʿAqīl al-Zuwaytīnī soit le copiste de notre recueil pour trois raisons: d’abord, l’analyse paléographique a révélée que l’écriture est moderne, entre le XVIIIe et le XXe siècle, puis, à notre connaissance, seul dans le recueil 7855 de Damas au titre de la *Rāḥat al-arwāḥ* est ajouté *wa-l-ḫamr* et, enfin, nous connaissons seulement ce recueil qui fait suivre la *Rāḥat al-arwāḥ* par la *Tuḥfat al-bulaġā’*.

Quant à ʿAqīl Ibn al-Šayḫ Muṣṭafā al-Zuwaytīnī, il eut une première éducation par son père Muṣṭafā et par son oncle Aḥmad al-Zuwaytīnī mufti d’Alep, puis il étudia les sciences coraniques dans la mosquée du shaykh Mūsā al-Rīḥāwī. Ainsi il devint notaire au *waqf* Bayt al-Ḥāǧǧ Mūsā, puis au *waqf* de la mosquée al-Safāḥiyya et, enfin, chef des notaires au tribunal canonique avant de se retirer de la vie publique et mourir vers la fin de *Ḏū al-Ḥiǧǧa* 1287/Mars 1871[53]. Al-Ziriklī ajoute un écrit autographe daté 1267/1850-1 et dénommé *Fatāwā ʿAqīl* conservé à la Bibliothèque al-Azhariyya du

[52] Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, vol. 4, p. 243; M. al-Ṭabbāḫ al-Ḥalabī, *al-Aʿlām al-nubalā’ bi-ta’rīḫ Ḥalab al-šahbā’*, 8 vols, éd. M. Kamāl, Dār al-qalam al-ʿarabī, première édition Ḥalab 1923, deuxième édition Ḥalab 1988, vol. 7, pp. 322-323.

[53] *Ibidem*.

Caire[54]. Enfin, il semble avoir aussi écrit une louange en l'honneur de l'anniversaire du Prophète (*mawilid al-Nabī*) conservée dans le fond de la Bibliothèque al-Ẓāhiriyya de Damas[55].

Quoi qu'il en soit, le recueil très rarement vocalisé est assez correct au niveau des attributions et lisible bien que l'écriture s'étale sur environ trente-deux lignes par feuillet avec un interligne très serré. Le copiste est rarement allé à la ligne à la fin de chaque vers, même si les différents hémistiches ont été souvent détachés les uns des autres par un espace insécable. De même, les sections ou les chapitres d'un même ouvrage n'ont pas été isolés du corps du texte. Pourtant, nous avons pu relever des signes et des annotations en marge de feuillet qui ont clairement le but de mettre en évidence les chapitres ou des phrases. Il s'agit, d'un côté, de lignes de séparation tracées entre la fin d'une partie et le début d'une nouvelle, de l'autre de traits au dessous de mots ou phrases marquant un nouveau chapitre ou paragraphe. Souvent, ces signes sont accompagnés par des renvoies aux marges latérales des feuillets rappelant le titre ou le contenu du même paragraphe. Le style graphique de ces rappels marginaux nous semble très similaire à celui du sommaire au feuillet 22a. Étant donné que ces lignes et ces annotations apparaissent toujours ensemble, il est plausible d'affirmer que cela est dû à l'intervention d'une main différente de celle du copiste. Ce dernier, quant à lui, a aussi rédigé quelques notes marginales. Il s'agit souvent d'annotations explicatives ou critiques - notamment nous avons relevé des longues gloses encadrantes aux feuillets 173a-b, 174a-b et 175a -, rarement des corrections, plus souvent des ajouts comme, entre autres, ceux aux feuillets 37b, 42b, 72b ou, encore, un renvoi en marge de feuillet portant le titre de l'ouvrage qui suit. Dans une seule occurrence, au feuillet 39b, nous avons pu relever le cadre de réglure délimitant le texte. En outre, le recueil qui ne présente pas de réclames et, étant la copie numérique à notre disposition en noir et blanc, nous ne pouvons pas affirmer si le copiste a aussi employé de l'encre colorée. Enfin, seul la *Rāḥa* (86a) et le *ʿIqd al-ṯamīn* (119a) ont étés décorés avec un cul-de-lampe à la conclusion de chaque ouvrage. Quant à la foliotation, nous en avons distingué de trois types: une à l'angle gauche du verso est en chiffres arabes orientaux écrits d'un trait léger même si par endroit ils ne sont pas lisibles, elle est celle que nous avons adopté. Puis une deuxième, visible à partir du feuillet 21b et allant du 41 au 357, est positionnée au centre en haut de chacune des deux faces de chaque feuillet, celle-ci est la foliotation rapportée par le sommaire général ainsi qu'au feuillet 22a. Enfin, un dernier système appose également sur les deux faces de chaque feuillet un chiffre de 1 à 126, mais intéresse exclusivement la *Rāḥa*.

---

[54] Al-Ziriklī, *al-Aʿlām*, vol. 4, p. 243. Voir aussi *Fihris al-kutub al-mawǧūda bi-l-maktaba al-Azhariyya ilā sana 1364/1945,* 9 vols, Maṭbaʿat al-Azhar, al-Qāhira 1947, vol. 2, p. 221 où cet ouvrage est effectivement signalé comme un autographe de ʿAqīl al-Zuwaytīnī.

[55] Ḫ. al-Riyyān (éd), *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya, al-Ta'rīḫ wa-mulḥaqātuhu*, 2 vols, Maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya bi-Dimašq, Dimašq 1973, vol. 2, pp. 509-510. Dans R. ʿA. Murād, Y. M. al-Sawwās (éds), *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya, qism al-adab,* 2 vols, Maṭbūʿāt Maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya bi-Dimašq, Dimašq 1982, vol. 2, pp. 147-148, le compilateur rapporte les marques de possession du recueil 6653 entre autre celle d'un certain ʿAqīl Ibn Muṣṭafā al-Zuwaytanī/al-Zuwaytinī daté 1354/1934-5. Bien que ce nom ressemble à celui de ʿAqīl Ibn Muṣṭafā al-Zuwaytīnī, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que le nom rapporté dans ce catalogue soit une erreur car ne n'avons pas pu consulter cet ouvrage pour le vérifier.

- [أ] Ms 7243 de la Maktabat al-Azhariyya du Caire dont une copie numérique (numéro 1703) est conservée à l'Institut des manuscrits arabes du Caire (Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya). Ce codex en papier de taille moyenne, anonyme selon les catalogues[56], compte 40 feuillets (41 avec le colophon), du 119b au 159b, de 19 lignes chacun. L'écriture *nasḫī* très lisible et ordonnée est moderne, XVIIIe-XIXe siècle, rarement vocalisée, sans aucune annotation en marge de feuillet et entièrement à l'encre noire. Une virgule sépare les deux hémistiches tandis que trois points en forme de pyramide marquent régulièrement le début et la fin des introductions aux poèmes et chaque vers. Si la phrase n'occupe pas toute la ligne, dans ce cas ce symbole est omis. La foliotation positionnée à l'angle gauche du verso est en chiffres arabes orientaux écrits au crayon noir tandis que les réclames sont placées obliquement à l'angle inférieur gauche du recto. Le colophon présente le titre de l'ouvrage et le cachet d'appartenance du *waqf* de l'Université d'al-Azhar daté 1316/1898-9. Ce même timbre est apposé à la marge inferieure droite du dernier feuillet. Ce codex renferme un fragment de la première partie de la *Rāḥa* consacrée au vin: "fī al-qism al-awwal fī al-rāḥ". Il correspond aux feuillets du 58a au 76b du témoin parisien et à ceux du 24a au 36b de l'exemplaire de la Ẓāhiriyya de Damas. La présence de la réclame à la marge inferieure du dernier feuillet (159b) qui renvoie à un poème d'Ibn al-Muʿtaz sur le concombre (*fī al-ḫiyyār*) - étant la section qui s'ouvre au feuillet 155b consacrée au fruits, *fī al-fawākih*[57] -, montre que le codex d'al-Azhariyya était plus long que celui qui nous est parvenu. Dans l'introduction qui correspond assez fidèlement à celle du manuscrit parisien, le copiste ne rapporte guère le titre de la deuxième section, celle dédiée au haschich, et cela contrairement à ce qui est rapporté dans l'introduction du témoin de la Bibliothèque national de France. Or, il pourrait s'agir d'un choix volontaire de la part du copiste qui s'est limité à reproduire l'anthologie du vin omettant intentionnellement celle du haschich. Pourtant, quelques lignes plus haut dans l'introduction et à trois reprises il fait explicitement référence à deux sections:

> je lui est exposé l'origine du haschich et du vin et la circonstance (*sabab*) de leur apparition si bien que tous s'y adonnèrent aussitôt[58]
> [...]
> j'ai ainsi organisé (la réponse) à sa question en deux parties (*qismayn*) faisant ressortir l'essence même (*rūḥ*) de ces deux pierres précieuses (*al-ğawharyni*)[59]

Par conséquent, il nous semble plus crédible que, considérant que le codex d'al-Azhariyya est lacunaire, l'omission de la référence au chapitre sur le haschich dans l'introduction soit un oubli involontaire du copiste.

[56] ʿI. M. al-Šanṭī (éd), *Fihris al-maḫṭūṭāt al-muṣawwara*, 1 al-Adab, vol. 4, p. 7. Voir aussi *Fihris a-kutub al-mawğūda bi-l-maktaba al-Azhariyya*, vol. 5, p. 120.
[57] *Rāḥa*, Ms [ظ], 36a, Ms [ب], 75a, même si dans ce dernier manuscrit le titre du paragraphe, *faṣl fī al-fawākih*, n'est pas explicité.
[58] Ainsi nous avons traduit l'expression: "taʿāṭāhumā Zayd wa-ʿAmrū", *Rāḥa*, Ms [أ], 119b.
[59] *Ibidem*.

V.2. Classification des témoins d'après la collation: erreurs et variantes textuelles

Contrairement à la *Nuzhat al-anām*, au *Maṭāliʿ al-badriyya* et au *Siḥr al-ʿuyyūn*, d'après nos recherches nous n'avons pas identifié un autographe de la *Rāḥa*, par conséquent nous avons dû classer les quatre témoins à notre disposition pour établir le texte. L'exemplaire parisien [ب] et celui damascène [ظ] étant les deux seuls ouvrages complets et cohérents ont été prééminents dans notre analyse, tandis que les deux feuillets berlinois [ن] et la copie d'al-Azhariyya [أ] étant respectivement un résumé et un fragment de la partie sur le vin, n'ont été pris que marginalement en compte pour notre analyse. Cependant, à l'examen nous nous sommes aperçu que [ب] et [أ] présentent certaines ressemblances, des additions et des manques par rapport au témoin damascène notamment, qui laisseraient penser à une origine commune. De même, [ن] présente un arrangement assez similaire à [ظ] non seulement parce que le premier fait explicitement référence aux sept chapitres composant la partie consacrée au haschich, mais aussi parce que comme [ظ] le fragment berlinois répète deux fois l'histoire de la découverte des effets émouvants de l'absorption du haschich par le shaykh Ḥaydar. La première fois sans révéler sa source, *qīla* (*Éd.* 6:9), puis comme citation tirée du *Sawāniḥ al-adabiyya* d'al-ʿUkbarī (*Éd.* 7:3). Or, cette répétition n'est nullement présente dans [ب] qui, en revanche, cite uniquement l'autorité d'al-ʿUkbarī en se référent à cette histoire (feuillet 3a)[60]. En outre, ce rapport étroit entre [ن] et [ظ] est aussi manifeste dans le choix des mêmes leçons dans les deux compostions en vers: *Éd.* 10:1-15 et Éd. 10:20-11:9, ce qui indiquerait qu'ils proviennent d'une même source. Pourtant, avant d'identifier les familles de manuscrit, nous discuterons plus en détail les erreurs et les variantes que nous avons constatées en comparant les deux témoins [ب] et [ظ] de la *Rāḥa*. Ainsi, il est utile d'analyser deux niveaux où les divergences entre [ب] et [ظ] nous semblent manifestes: les erreurs et les variantes.

V. 2. a. Les erreurs guides et la définition d'un premier *stemma codicum*

Selon la méthode lachmanienne, les erreurs qui émergent en phase de collation nous permettent d'établir le rapport entre les témoins et, par conséquent, de les classer. La majorité des fautes que nous avons relevées entre [ب] et [ظ] appartiennent essentiellement aux erreurs guides du type disjonctif car ils tendent à éloigner les deux exemplaires. Cependant, nous avons aussi relevé une seule erreur qui nous semble du type conjonctif. Nous discuterons d'abord cette dernière occurrence, ensuite nous listerons une série d'erreurs disjonctives et, enfin, nous discuterons de l'éventualité de tracer un *stemma codicum* sur la base de l'analyse de ces erreurs.

Dans le premier chapitre de la *Rāḥa,* al-Badrī discute la découverte des effets enivrants du haschich par le shaykh Ḥaydar al-Ḫurasānī (*Éd.* 6:9-7:2), puis il affirme: "wa-naqaltu min al-kitāb al-mawsūm bi-l-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya ta'līf al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Širāzī

[60] Voir aussi sur I. Lozano Cámara, Un nuevo fragmento, p. 243.

al-Ḥaydarī, qāla: adraktu Abū Ḫālid naqīb al-šayḫ Ḥaydar wa-sa'altuhu bi-baldat Tustar fī sanat 658 ʿan al-sabab...". Cette même leçon est rapportée par le fragment berlinois qui corrige "adraktu Abā Ḫālid" et par le témoin parisien, bien que ce dernier modifie légèrement la phrase: "wa-naqaltu min Kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya li-l-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Šīrāzī al-Ḥaydarī, qāla: adraktu Abū Ḫālid ...". Or, les trois témoins concordent quant à l'auteur du *Sawāniḥ al-adabiyya*. Pourtant, [ب] et [ظ] dans d'autres occurrences - respectivement aux feuillets 50b et 59b - attribueront correctement cet ouvrage à al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-ʿUkbarī (538-616/1143-1212). Comment alors expliquer le nom d'al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Šīrāzī al-Ḥaydarī? Comme Rosenthal l'avait aussi remarqué, il s'agit ici d'une erreur par homéotéleuton, en d'autres termes un saut du même, (al-Ḥasan) Ibn Muḥammad, au même (Ǧaʿfar) Ibn Muḥammad[61]. En effet, ce passage a été clairement copié des *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī qui, quant à lui, donne la leçon suivante: "qāla al-Ḥasan Ibn Muḥammad fī kitāb al-Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya: sa'altu al-šayḫ Ǧaʿfar Ibn Muḥammad al-Šīrāzī al-Ḥaydarī bi-baldat Tustar fī sanat 658 ʿan al-sabab ...", étant le premier al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-ʿUkbarī. Il est alors très probable que lorsqu'il copiait ce passage, al-Badrī lui-même soit passé d'un nom à l'autre, vu que les deux personnages avaient "Ibn Muḥammad" dans leurs noms. Ainsi, si pour al-Maqrīzī l'auteur du *Sawāniḥ* et al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-Šīrāzī al-Ḥaydarī étaient deux personnes distinctes, al-Badrī, quant à lui, ajoutera la figure d'Abū Ḫālid (*Éd.* 7:3-4 et 8:2) qui remplacera le shaykh Ǧaʿfar des *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī. Ainsi cette faute que nous désignerons d'archétype ou monogénétique s'est transmise aux deux traditions: [ب] d'un côté et [ظ] et [ن] de l'autre.

Quant aux fautes disjonctives, elles sont nombreuses et concernent principalement le manuscrit parisien, alors que l'exemplaire damascène rapporte le plus souvent la variante correcte et les fautes sont essentiellement des erreurs d'attributions de source. Nous en avons recensé quelques-unes dans le troisième chapitre qui traite des opinions médicales et botaniques sur le haschich. Au début de ce chapitre (*Éd.* 17:3-4), l'auteur nous dit qu'Ibn Ǧazla dans son *Minhāǧ al-bayān* affirme que le *qinnab*, qui est le nom donné aux feuilles de *šahdānaǧ*, est de deux types: sauvage (*barrī*) et domestique (*bustānī*). Celle-ci est la leçon à la fois du témoin damascène et d'al-Maqrīzī et trouve également correspondance dans l'édition du *Minhāǧ al-bayān* que nous avons pu consulter[62]. En revanche, dans l'exemplaire parisien (feuillet 5b) il est écrit que, d'après le *Minhāǧ* d'Ibn Ǧazla, le *qinnab* est *hindī, barrī* et *bustānī*. Or, non seulement l'espèce indienne du chanvre n'est nullement présente dans le *Minhāǧ* d'Ibn Ǧazla, rendant, ainsi, cette affirmation incorrecte, mais le *qinnab hindī* apparaît pour la première fois dans la littérature botanique seulement au VIIe/XIIIe siècle dans le *Ǧāmiʿ* du physicien andalou Ibn al-Bayṭār. En effet, contrairement à [ظ], non seulement le témoin [ب] cite explicitement le *Ǧāmiʿ* de Ibn al-Bayṭār (*Éd.*17:10) mais, dans le même passage, nous avons

[61] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 51 et note 1.
[62] Ibn Ǧazla, *Minhāǧ*, p. 541; al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 128. En réalité pour Ibn Ǧazla le *qinnab* est le nom donné aux graines de *šahdānaǧ* et non à ses feuilles. Cette erreur est probablement dérivée des *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī.

relevé plusieurs extraits dont la source n’est pas toujours explicitée mais qui nous semblent avoir été tirés de cet ouvrage. Or, toute cette section (*Éd.* 17:9:14), complètement absente du manuscrit de la Bibliothèque al-Ẓāhiriyya, nous semble être une insertion successive parce qu’il est peu probable que le copiste du témoin [ظ] ait pu volontairement corriger, d’un côté la citation d’Ibn Ǧazla et, de l’autre, effacer tout un paragraphe corrispondant à la citation du *Ǧāmiʿ* d’Ibn al-Bayṭār. En outre, l’exemplaire parisien mentionne une deuxième fois l’espèce indienne demandant: “wa-kayfa yakūnu waraq al-barrī aw al-hindī” (fol. 6b), tandis que le témoin [ظ] se limite à l’espèce sauvage: “wa-kayfa yakūnu akl waraq al-barrī” (*Éd.* 17:8). De même, la source de *Éd.* 17:7-8, également citée par al-Maqrīzī, est encore le *Minhāǧ* d’Ibn Ǧazla, tandis que le témoin [ب] d’abord cite correctement le *Minhāǧ*, puis remplace le passif “wa-qīla” avec “wa-qāla Ibn Māsawayh”, pour qui le chanvre serait chaud au premier degré. Or, s’il l’on croit à al-Rāzī, Ibn Māsawayh aurait classé le *šahdāniǧ* chaud au deuxième degré[63]. Comme nous n’avons pas pu vérifier cette information dans les manuscrits d’Ibn Māsawayh qui nous sont parvenus, nous ne pouvons pas considérer cette divergence entre les témoins de la *Rāḥa* comme une erreur d’attribution. Cependant, certaines citations du témoin [ب] apparaissent peu probables, alors que l’exemplaire d’al-Ẓāhiriyya, concordant avec les *Ḫiṭaṭ* d’al-Maqrīzī, les attribuent correctement à Ibn Ǧazla. Par exemple, l’affirmation selon laquelle le *šahdānaǧ* serait le nom donné aux graines de chanvre qui ressembleraient à celles d’une plante dénommée *samna* tandis que ses fruits rappelleraient ceux du poivre (*Éd.* 19:1-2), est attribuée à Aristote (*Arisṭū*); une autre citation selon laquelle une concoction de racines de l’espèce sauvage peut servir de bandage pour les tumeurs enflammées et son jus apaiser les maux d’oreilles chroniques (*Éd.* 19:3-4) est attribuée à Galien au lieu de Ḥunayn Ibn Isḥāq d’après Ibn Ǧazla[64]. De la même manière, le témoin [ب] attribue à Aristote la thèse selon laquelle les feuilles de la qualité domestique de chanvre seraient chaudes sèches au deuxième degré tandis que celles du chanvre sauvage seraient froides au premier degré, alors que le manuscrit [ظ] n’explicite pas sa source: “wa-qāla baʿḍ l-ḥukamā’” (*Éd.* 17:15-17). Aristote (*Arisṭāṭālīs*)[65] est encore invoqué dans le témoin parisien à propos des qualités physiques du chanvre à la fois un bon combustible et un matériau pour faire de cordes, bien que l’ingestion de ses feuilles provoque l’impuissance en desséchant le sperme: “al-šahdānaǧ yaḫruǧu min al-qinnab wa-huwa muǧawwuf ǧayyid al-waqīd, wa-qišruhu yuʿmalu minhu al-ḥibāl, wa-waraquhu yuǧaffifu al-maniyy wa-yanšifu al-famm” (*Éd.* 19:8-9). Or cette citation, absente de l’exemplaire damascène et des *Ḫiṭaṭ* d’al-Maqrīzī, n’est nullement présente dans les ouvrages connus en grec et dans les traductions arabes du philosophe qui semble n’avoir jamais traité ce sujet d’autant plus que on n’a aucune évidence de l'utilisation du terme *šahdānaǧ* à son époque. De la même manière, selon le témoin parisien

---

[63] Voir chapitre II p. 40.
[64] Ibn Ǧazla, *Minhāǧ*, p. 679; al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, p. 128.
[65] La translitération habituelle dans les textes arabes est *Arisṭūṭālīs* ou *Arisṭū* mais nous n’avons pas trouvé la forme *Arisṭāṭālīs* qui pourrait aussi être une faute du copiste. Sur la connaissance du philosophe grec chez les arabes voir R. Walzer, ARISṬŪṬĀLĪS, dans *EI*[2], vol. 1, pp. 630-633 et C. D’Ancona, ARISTOTLE AND ARISTOTELIANISM, dans *EI*[3], Brill Online 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/aristotle-and-aristotelianism-COM_0170.

Hippocrate (*Ibuqrāṭ*) aurait affirmé que avec du *šahdānag* il faudrait aussi consommer des amandes, de la pistache, du sucre, du miel ou des graines de pavot et boire ensuite du *sikanǧabīn* (sirop de vinaigre) pour favoriser sa digestion (*Éd.* 19:10-11). Or, cette citation dans le *Minhāǧ* semble être d'Ibn Ǧazla lui-même, chez al-Maqrīzī est attribuée génériquement: "wa-qāla baʿḍ l-aṭibā'", tandis que dans le témoin [ظ] serait de l'auteur du *Kitāb Islāḥ al-adwiya* qui, comme nous avons montré, est vraisemblablement une des traductions arabes de *De alimentorum facultatibus* de Galien faites par Isḥaq Ibn Ḥunayn ou Ibn Māsawayh mais certainement pas Hippocrate, qui, comme Aristote, ne semble avoir jamais traité des propriétés ou des modalités de consommation de cette plante.

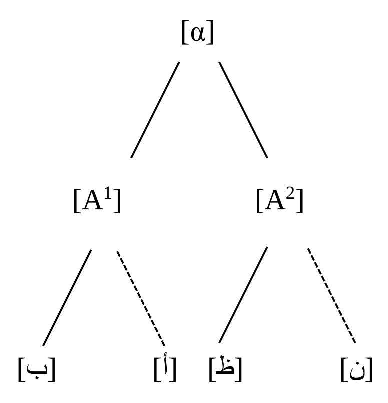
Encore, dans une autre occurrence, le témoin [ب] de la *Rāḥa* attribue à Ibn Sīnā la croyance selon laquelle contrairement au vin l'odeur de cette plante suffirait à elle seule pour faire fuir les animaux venimeux. Puis, l'autorité d'al-Rāzī est aussi invoquée à propos de trois remèdes pour faire passer l'enivrement provoqué par le chanvre (*ḥašīš* dans le texte): l'un consiste à vider l'estomac par le vomissement en faisant couler des gouttes d'huile dans le nez ou par l'ingestion de lait acide, un autre remède serait l'immersion dans l'eau froide et, enfin, le sommeil est aussi indiqué comme moyen de se libérer des effets du haschich (*Éd*. 18:11-13). Or, nous n'avons pas trouvé ces affirmations ni dans les ouvrages d'Ibn Sīnā ni dans ceux d'al-Rāzī. Contrairement à [ب], le témoin damascène ainsi que al-Maqrīzī introduisent ces opinions par "ra'aytu", sans mentionner leurs sources. En outre, comme Rosenthal l'avait aussi noté, il semble peu probable que déjà à l'époque d'al-Rāzī cette plante fusse connue par le terme *ḥašīš* qui apparaît pour la première fois seulement avec Ibn al-Bayṭār[66].

En conclusion nous citerons d'autres exemples d'erreurs d'attribution que nous croyons prouver davantage la divergence entre les deux témoins de la *Rāḥa*. Au feuillet 13a le manuscrit [ب] rapporte du *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* d'Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (m. 749/1348) deux poèmes et une anecdote. Quant à l'auteur de deux compositions, dont la deuxième joue sur le double sens du mot *ʿarabiyya* qui signifie à la fois "la langue arabe" et "chariot"[67], nous découvrons seulement à la fin de l'anecdote que les deux épigrammes sont attribuées à Ibrahīm al-Miʿmār. Ce dernier personnage, devient dans le récit l'objet de dérision de Ǧamāl al-Dīn Ibn Nubāta et du shaykh Ibn al-Ṣā'iġ, qui, quant à eux, lui adressent des questions jouant encore sur les doubles sens: humain doué d'une qualité supérieure/animal[68]. Or, les deux poèmes et l'anecdote ne sont nullement mentionnés dans l'ouvrage publié d'al-ʿUmarī qui n'est pas non plus cité par le témoin damascène, ce qui rendrait l'attribution de [ب] inexacte. Dans une autre occurrence, l'exemplaire parisien attribue de façon erronée une épigramme à Šaraf al-Dīn al-Mawṣilī surnommé Ibn al-Ḥalāwī alors que l'auteur de

[66] F. Rosenthal, *The Herb*, 98, n. 5, -99. Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ǧāmiʿ*, vol. 4, p. 39.
[67] Le deuxième vers de la première épigramme (*Éd.* 28:5) nous semble introduire en les définissant les doubles sens qui suivront: "wa-ra'aytu man yuṯnī ʿalā ʿalyā'ihi *** bi l-ǧawdi illā kuntu awwala ṯānī", J'ai vu qui m'exalte comme si j'étais l'un des plus excellent *** alors que je suis (ce qui se réfère à moi c'est) le premier de deux (sens). Ici nous donnons aussi la traduction du deuxième poème (*Éd.* 28:12-14): "Ils disent: celui-ci n'a pas d'arabe/de chariot, nous ne l'avons pas vu passer chez les grammairiens! *** Alors, je leur ai dit: comment j'aurais pris (appris) le chariot/l'arabe? Si dans le monde je n'ai même pas pu me payer un âne".
[68] *Éd.* 28:17-18, voir sur tout cela chapitre VI.

ce poème pour le témoin [ظ] et le *Masālik al-abṣār* d'al-ʿUmarī (qui n'est pas explicitement mentionné dans ce passage de la *Rāḥa*) serait plutôt Badr al-Dīn Ibn Lu'lu' tandis qu'Ibn al-Ḥalāwī en serait le destinataire (*Éd.* 54:1-7).

Les exemples que nous venons de citer montrent que les témoins [ب] et [ظ] ne dérivent manifestement pas l'un de l'autre. En d'autres termes, ils n'ont pas un lien de filiation directe, étant donné que les leçons correctes dans le manuscrit damascène sont difficilement attribuables à l'intervention du copiste. Cependant, la présence d'une seule erreur conjonctive suffit, à elle seule, pour affirmer que [ب] et [ظ] ainsi que [ن] et [أ] dérivent tous du même archétype, que nous indiquerons par la lettre grecque [α] par l'intermédiaire de deux témoins inconnus, [A^1] et [A^2]. Ainsi, nous pouvons tracer un *stemma codicum* provisoire de la *Rāḥa* sur la base des résultats obtenus après la collation des témoins:



V. 2. b. Les variantes

Pour variante nous entendons "chacune des autres leçons par rapport à une leçon considérée"[69] qui, contrairement à l'erreur, ne change pas le sens d'une parole, d'une phrase ou d'un paragraphe entier. Il nous semble, en même temps, utile d'introduire une autre distinction entre micro-variantes et macro-variantes. Nous entendons par micro-variantes, toutes variantes formelles (graphiques et morphologiques), et substantielles (synonymes et changement d'ordre des paroles dans la phrase) intéressant une parole ou une phrase. Cette typologie de variante est tellement récurrente dans notre texte, qu'il serait vain dans ce contexte d'essayer de toutes les recenser. Ainsi, nous renvoyons à l'apparat critique de l'édition de la *Rāḥa* dans lequel nous avons pris soin de rapporter toutes les leçons, formelles et substantielles, qui ont été rejetées en note. Néanmoins, nous nous limiterons ici à indiquer des exemples qui nous semblent particulièrement pertinents. Il s'agit, d'une série de leçons adoptées dans l'exemplaire parisien dont les variantes du manuscrit qui ont servies de base au copiste, introduites par *nusḫa/bi-nusḫa*, ont été rejetées à la marge. Au feuillet 24b, par exemple, le témoin parisien donne la leçon suivante: "bi-iḥḍār mālihi" puis en marge il est écrit: "bi-nusḫa: amwālihi"

[69] D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique*, p. 143 n° 443.07.

(*Éd.* 37:8). De la même manière, au feuillet 50b de l'exemplaire [ب] de la *Rāḥa* nous lisons: "illā li-anna ḥašīšū qad ṭalaʿa law bad'w", et à la marge il est annoté une variante du dernier pied: "nusḫa: fī bad'w". Or, ces deux variantes substantielles rejetées dans la marge par le copiste du manuscrit parisien sont, en revanche, les leçons adoptées par le témoin damascène (feuillet 72b)[70]. De même, au feuillet 52a le témoin [ب] lit: "arā an taḥraqūhu bi-l-nār fa-ḥaraqūhu", puis en marge: "nusḫa ṣawwābuhu: fa-aḥraqūhu". Or, ce passage est tiré du *Taḥrīm al-liwāṭ* d'al-Āğurrī (m. 360/970) qui, quant à lui, donne la leçon rejetée à la marge par [ب][71]. En fin, au feuillet 56a le manuscrit de la Bibliothèque nationale de France donne la leçon suivante: "qāla al-Zarkašī: innahā [al-ḥašīša] kānat širr dāḫil ʿalā bilād al-ʿağam ḥīna istawlā ʿalayhā al-Tātār", et l'annotation à la marge: "nusḫa: al-Tatar", qui, quant à elle, est la leçon rapportée par al-Zarkašī dans son *Zahr al-ʿarīš*[72].

Quant aux macro-variantes, elles intéressent, en revanche, des portions plus étendues de texte, des poèmes, des anecdotes ou des paragraphes entiers, et sont de deux types: a) divergence dans la structure interne, en d'autre terme la position d'une macro-variante dans un témoin par rapport à l'autre, et b) ajouts et omission.

a) La structure interne

Comme Rosenthal l'avait noté, la *Rāḥa* est un traité qui présente une certaine organisation interne. Les différentes matières sont groupées en sections, bien que, comme remarqué encore par Rosenthal, cette organisation ne soit pas toujours stricte de manière que des fois nous trouvons une information dans une section traitant un tout autre argument[73]. Comme évoqué dans le titre, la *Rāḥa* traite deux macro-arguments: le haschich et le vin. La première divergence entre [ب] et [ظ] est la position de chacune de ces deux sections par rapport à l'autre: le témoin parisien de la *Rāḥa* présente d'abord la section consacrée au haschich et puis celle du vin, tandis que l'exemplaire damascène ainsi que [ن] et [أ] renversent l'ordre des deux parties. Ensuite, l'exemplaire [ب] ne mentionne explicitement aucune autre division du texte tandis que les autres exemplaires organisent les deux parties en sept chapitres (*bāb*) et parfois sous-chapitres ou paragraphes (*faṣl*). Quant à la concordance des différents textes entre les témoins, nous avons remarqué que parfois la position de paragraphes entiers et plus souvent des poèmes ou de simples phrases, ne correspond pas toujours entre [ب] et [ظ]. En effet, non seulement l'enchainement des textes varie sensiblement au sein du même chapitre, mais, des fois, la position d'un même passage peut changer d'un chapitre à l'autre, posant ainsi la question de sa cohérence dans le contexte où il est encadré. À titre d'exemple, nous citerons des occurrences où, bien que l'emplacement des textes diverge d'un manuscrit à l'autre, ils gardent, tout de même, une certaine cohérence dans les contextes où ils se trouvent. Le premier cas est une réplique en vers de Quṭb al-Dīn

[70] Pour la première occurrence voir aussi Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī, *Nuzhat al-nufūs*, p. 69 qui donne, lui aussi, la leçon: *bi-iḥḍār amwālihi.*
[71] Al-Āğurrī, *Taḥrīm al-liwāṭ*, dans Ḫ. ʿAlī Muḥammad (éd), *Kitābān fī al-liwāṭ min rawā'iʿ al-islāmī*, Maktabat al-ṣafḥāt al-ḏahabiyya, al-Riyāḍ 1988, p. 238.
[72] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 78.
[73] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 14.

al-Ḥusayn Ibn al-Aqsāsī al-ʿAlawī remerciant le *qāḍī* de Bassora qui lui avait envoyé en don un électuaire fait de haschich mélangé au miel (*Éd.* 20:2-29). Or, ce texte dans le témoin damascène est placé dans le chapitre sur la nature du chanvre immédiatement après un paragraphe évoquant la pratique du mélange de cette drogue avec quelque chose de doux comme le sucre ou le miel (*Éd.* 20:1-2). Ainsi, la composition de Quṭb al-Dīn al-Aqsāsī vient illustrer cette habitude et sa position est parfaitement cohérente avec l'argument qui la précède. De la même manière, dans [ظ] le poème d'al-Burhānī Ibrāhīm Ibn Asʿad al-Irbilī est inspiré du paragraphe qui le précède évoquant l'opinion attribuée à Galien selon laquelle les feuilles de chanvre domestique (*bustānī*) favorise la digestion et le nom du physicien grec figurera aussi au vers 23 du poème (*Éd.* 21:3-25). Or, ces deux compositions dans [ب] sont placées dans une section, aux feuillets 49a-b (la description du mélange fait de haschich et miel ainsi que l'opinion de Galien inspirant le poème d'al-Irbilī se trouvent, en revanche, aux feuillets 6a-b) -, recueillant des poèmes, entre autres des compositions de Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī, qui témoignent la licéité du haschich, tant qu'ils sont introduits respectivement par "wa-miman qāla bi-ḥillihā" et "wa-qāla bi-taḥlīlihā". En effet, par leur contenu, il ne serait pas difficile de les définir comme des éloges du haschich. Certes, l'ordre proposé par [ظ] nous paraît plus convaincant et c'est d'ailleurs la leçon que nous avons aussi retenu dans notre édition, toutefois la variante de [ب] nous semble également correcte. De manière analogue, un long récit tiré du *Sawāniḥ* d'al-ʿUkbarī est placé dans le troisième chapitre du témoin damascène, tandis que [ب] l'englobe dans la section *taḥrīm*/*taḥlīl* du haschich vers la fin de l'ouvrage. En effet, l'introduction de ce conte évoque clairement le fait qu'il n'existe aucune norme dans la sharia et aucun *ḥadīṯ* interdisant le haschich, tant que les gens l'ont considéré licite. Le récit qui suit est une démonstration de cette thèse exposant l'histoire de ʿAlam al-Dīn et du juge Badr al-Dīn al-Sinǧārī que nous avons déjà évoqué plus haut[74]. À première vue, la présence de cette anecdote dans le chapitre concernant la nature botanique et médicale du haschich dans le manuscrit damascène semblerait hors contexte. Cependant, il nous semble qu'il faudrait rechercher le sens de sa position dans le témoin [ظ] du côté du *ʿağīb*. En effet, comme l'anecdote qui précède l'histoire de ʿAlam al-Dīn avait été aussi désignée par "ʿağīb" ("wa-hāḏā min ʿağīb al-ittifāq wa-ġarīb mustaẓrafāt al-ḥikāyyāt", *Éd.* 22:13-14), traitant de la guérison de l'épilepsie par le chant, la musique et l'absorption de haschich (*Éd.* 22:1-13), de la même manière ("kaḏā") l'auteur reconnaît le même statut de *ʿağīb* à l'histoire de ʿAlam al-Dīn. En outre, le terme *ʿağīb* apparaît uniquement avec référence à ces deux narrations, les autres anecdotes sont, en effet, des simples *ḥikāyyāt*, *laṭā'if, nukat* ou, encore, *nawādir*, et cela parce que seuls ces deux anecdotes sont censée surprendre le lecteur[75]. Quoi qu'il en soit, le genre de divergence que nous venons de décrire est très rare car le phénomène le plus commun implique simplement l'inversion de l'ordre des poèmes ou des épigrammes au sein de la même succession sans qu'il y ait une conséquence significative sur le plan sémantique.

---

[74] Voir plus haut, chapitre III, p. 54.

[75] Nous adoptons ici la redéfinition critique du terme *ʿağā'ib* comme "something that astonishes" et non celle des études orientalistes classiques de "conte merveilleux", avancée par S. von Hees, The Astonishing: a critique and re-reading of ʿAğā'ib literature, *Middle Eastern Literatures* 8, 2, Juillet 2005, pp. 101-120.

b) Ajouts et omissions

Nous avons déjà évoqué les neuf titres d'ouvrages attribués à al-Badrī dans le témoin [ب] et dont seuls deux nous sont parvenus. Or, aucun de ces écrits ne figure dans l'exemplaire [ظ] de la *Rāḥa*. Certes, il est aussi possible que le copiste du témoin damascène soit intervenu en effaçant systématiquement et volontairement toute référence aux autres ouvrages d'al-Badrī, bien que la raison d'une telle opération nous échappe, étant donné que le copiste n'a pas supprimé toute référence à l'identité de l'auteur de la *Rāḥa* explicitement mentionné au feuillet 72b. Il nous paraît alors plus probable que ces titres dans le témoin [ب] soient des ajouts. En effet, la comparaison entre les deux manuscrits a révélé que l'exemplaire [ب] présente plusieurs informations supplémentaires par rapport à celles contenues dans le témoin de la Ẓahiriyya. Par exemple, l'imam šafi'ite Badr al-Dīn Abū ʿAbd Allāh al-Zarkašī (745-794/1344-1392) est de loin la source la plus citée dans le manuscrit parisien. Son *Zahr al-ʿarīš fī taḥrīm al-ḥašīš* est explicitement mentionné aux feuillets 2b et 53a du témoin [ب], tandis que dans les autres sept occurrences, il est mentionné seulement le nom d'al-Zarkašī (53a, deux fois au 53b, 54a et deux fois au 55b, 142a). Du feuillet 51b au 52b de l'exemplaire parisien, nous avons aussi relevé une longue digression à propos de la condamnation de la pédérastie empruntée au *Taḥrīm al-liwāṭ* d'Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥusayn Ibn ʿAbd Allāh al-Baġdādī al-Āǧurrī (m. 360/970)[76]. Les autres sources explicitement mentionnées dans l'exemplaire [ب] de la *Rāḥa* sont les *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī à propos des plantes de haschich dans le jardin cairote dénommé *al-Kafūrī*[77], un certain al-Muʿizz Amīn al-Dīn al-Ḥimṣī, chef de al chancellerie (*kātib al-inšā'*) de Damas[78] et, aux feuillets 17a-b, le *Zawāǧir al-Raḥmān fī taḥrīm ḥašīšat al-Šayṭān* d'Ibn al-Naǧǧār[79]. De plus, aux feuillets 21a-b du témoin parisien il est cité le *Maṭāliʿ al-budūr* qui, dans l'exemplaire de Damas, n'est pas indiqué comme source, bien que nous ayons pu vérifier qu'elle est précisément le traité d'al-Ġuzūlī (*Éd.* 41:13-16). D'autres passages présents uniquement dans le témoin [ب] sont surtout des récits (feuillets 11a-b, 14a, 14b-15a, 15b, 16a-b, 17a-b, 19a-b, 21a-b, 22a-b, 23a, 23b-24a, 27a, 28a-b, 29a-b, 30b, 31a-b, 32a-b, 33a-b, 34a, 39b-40a, 44a-45a, 46a-b, 47a, 50a, 50b, *Éd.* 26:1-25, 29:15:17, 29:29-30:7, 30:22-31:3, 31:36-32:22, 39:21-24, 39:32-40:2, 44:14-21, 47:9-22, 47:28-30, 48:3-27, 59:7-32) et des compositions (11a-b, 12a, 16a, 17b, 21b, 23a, 26a, 27a, 31b, 33a-b, 34a, 36a-b, 37a-b, 38b-39b, 44a-b, 46a, 47a-b, *Éd.* 33:21-23). Dans le même ordre d'idées, mais à l'inverse et en nombre

---

[76] Al-Āǧurrī, *Taḥrīm al-liwāṭ*, pp. 210-254; voir aussi, dans le même recueil, al-Dūrī (m. 307/902), *Kitāb fī ḏamm al-liwāṭ*, pp. 142-168 qui, même s'il n'est pas explicitement mentionné dans la *Rāḥa*, nous semble être la source de ces passages.

[77] Voir *Éd.* 13:1-2 et al-Maqrīzī, *Ḫiṭāṭ*, vol. 2, p. 25. Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 63 et note 3, p. 135.

[78] Cette citation située aux feuillets 10a-b de l'exemplaire parisien n'est pas présente dans le témoin [ظ]. Cependant, un personnage dénommé al-Muqirr Amīn ou al-Amīnī al-Dīn al-Ḥimṣī, *kātib al-inšā'* de Damas, sur qui nous n'avons pas trouvé d'informations, est aussi évoqué au feuillet 12a du témoin [ب] et 61b du manuscrit [ظ]. A ce propos, voir *Éd.* 33:17.

[79] Cet ouvrage et son auteur sont explicitement cités par le témoin damascène en d'autres occurrences: *Éd.* 16:7, 67:12 et 69:10-11. En *Éd.* 15:4-5, notamment, c'est le manuscrit parisien qui cite al-Naǧǧār alors que cette dernière citation est absente du témoin [ظ]. À propos d'al-Naǧǧār et son *Zawāǧir al-Raḥmān fī taḥrīm ḥašīšat al-Šayṭān* qui ne nous st pas parvenu, voir Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 4, pp. 176-177; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 13; I. Lozano Cámara, Un fragmento del *Kitāb Rāḥat al-arwāḥ*, p. 167 et note 21.

inférieur, nous avons aussi relevé des informations présentes uniquement dans le témoin de la Ẓāhiriyya et omises dans l'exemplaire [ب]. Par exemple, un long passage (*Éd.* 64:1-66:6) traitant divers arguments, entre autres l'origine du *ṭīnat al-ḫabāl*, la nourriture des damnés (*ahl al-nār*), le destin qui attend dans l'au-delà le buveur de vin selon *al-Durra al-fāḫira* de l'imam al-Ġazālī (m. 450-505/1058-1111), ainsi qu'une anecdote illustrant la dynamique ivresse-folie. Or cette section est entièrement absente du témoin parisien. Puis, en guise de conclusion et citant un autre ouvrage de l'imam al-Ġazālī le *ʿUlūm al-ilhām al-rabbānī fī izālat kull dā' šayṭānī wa-maraḍ nafsānī*, sur lequel nous n'avons pas trouvé d'informations, le manuscrit [ظ] rapporte la description assez élaborée de la fabrication d'un remède (*fā'ida*) qui consiste en un électuaire et en la répétition d'une série de formules coraniques pour se libérer de la dépendance de la boisson, du haschich, de l'opium mais aussi de la pédérastie et de l'adultère et revenir à Dieu (*Éd.* 71:21-72:18). À part ces deux longs passages, la plupart des ajouts dans le témoin [ظ] sont des compositions poétiques (*Éd.* 45:3-7, 48:29-33, 49:17-51:7, 57:11-31, 66a, 68a-b, 69a, 70b, 74a-b) et des récits (*Éd.* 25:3-23, 27:22-26, 66a-b, 67a-b, 69a-b).

V.3. La thèse de deux rédactions

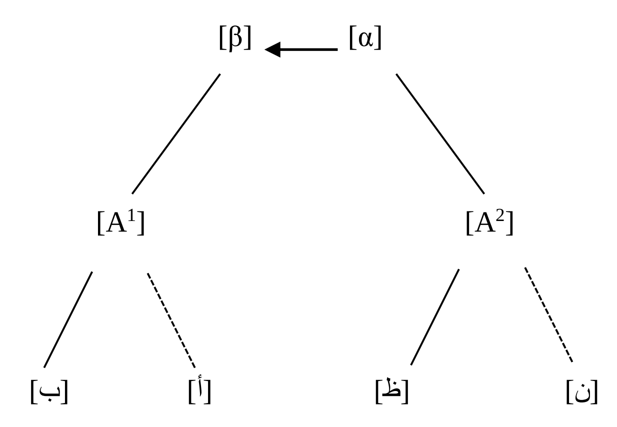
Après avoir illustré les erreurs et les variantes, il nous semble utile de retourner sur la schématisation provisoire des rapports génétiques entre les manuscrits et de vérifier sa validité à la suite des observations que nous venons de décrire. En effet, non seulement l'étiologie des erreurs montre une profonde divergence entre les deux témoins, [ب] étant le plus souvent incorrecte, mais aussi le grand nombre de micro-variantes et surtout de macro-variantes nous porteraient à exclure l'intervention d'un copiste. Il nous semble alors plus probable que le manuscrit parisien et celui de la Ẓāhiriyya de Damas soient deux rédactions distinctes composées à deux moments différents par al-Badrī lui-même. Qu'un auteur intervienne sur son propre texte, même quelques années après sa première publication, était une pratique courante dans l'époque mamelouke. Al-Badrī lui-même aurait réécrit en le corrigeant, un deuxième exemplaire du *Siḥr al-ʿuyyūn*[80]. Il est donc possible que l'auteur ait rédigé deux versions de la *Rāḥa* qui ont circulé en même temps constituant, donc, deux traditions parallèles du même texte.

En effet, observant par exemple la nature des informations contenues dans les récits présents uniquement dans le témoin parisien, il est intéressant de noter que ces anecdotes se distinguent de celles rapportées seulement par l'exemplaire [ظ] par deux éléments: d'un côté nous avons pu relever

[80] Il s'agit de l'autographe du *Siḥr al-ʿuyyūn* conservé à l'Institut des manuscrits orientaux de l'Académie Russe des sciences de Saint Petersburg, voir Y. A. Petrosyan et al., *Pages of perfection*, p. 43: "The exemple shown here is a copy the author made himself. It is interesting for two reasons: first, as a rare copy of a work and secondly, as an example of reworking by the author himself". À la page 46 note 3, il est écrit de façon erronée que cet ouvrage a été composé à Baghdad entre 1367-68.

des indications topographiques précises de la ville du Caire[81] et, de l'autre, le recours à des termes argotiques désignant le haschich comme *lubāba*, *qurna* ou *fūla* qui dans l'exemplaire de la Ẓāhiriyya figuraient seulement dans des compositions poétiques mais que dans l'exemplaire parisien sont aussi utilisé dans des récits. Puis, l'incorporation de texte en vers dans ou après les récits est une pratique courante dans l'exemplaire parisien, contrairement au témoin damascène qui, lui, présente une structure plus rigoureuse, séparant le corpus narratif de celui poétique. Ainsi, le manuscrit [ب] donne l'impression d'avoir fait l'objet d'une réélaboration visant d'une part à obliterer la division en chapitres et, de l'autre, à intégrer et interpoler le matériau poétique au corpus narratif. Quant aux références topographiques à la ville du Caire, elles nous feraient avancer l'hypothèse que l'exemplaire [ب] soit une rédaction "égyptienne" de la *Rāḥa*. En effet, d'après les informations rapportées par al-Saḫāwī, nous savons qu'al-Badrī était un de ces lettrés mameloukes aussi familier de Damas, sa ville natale à laquelle il consacra le *Nuzhat al-anām*, que du Caire. Il est donc possible que l'auteur ait revu et intégré la première version de la *Rāḥa* sur la base des informations qu'il aurait collectées pendant ses séjours au Caire. En outre, si notre lecture du nom du copiste de l'exemplaire parisien est correcte, il aurait vécu entre le XVIIIe et le XIXe siècle à al-Badrašīn, une ville à proximité du Caire, ce qui indiquerait que le témoin [ب] appartienne à une tradition "égyptienne". Le copiste du manuscrit damascène était, en revanche, un aleppin qui, comme nous l'avons vu, a vécu au XIXe siècle, ce qui pourrait expliquer l'absence des anecdotes "égyptiennes" propres au témoin [ب] et supposer, ainsi, l'existence d'une deuxième tradition que nous serons tentés d'appeler "syrienne".

Ainsi, nous pouvons justifier les divergences dans les erreurs, la position des macro-variantes, le grand nombre d'ajouts et d'omissions qui rendent assez différents les deux principaux exemplaires. Par conséquent, nous modifierons le *stemma codicum*[82] comme suit:



[81] Au *Éd.* 30:1-7 il est fait mention du *Bāb zuwayla* et dans la même anecdote ils sont présentés *al-Ḫuranfiš*, le *ḥammām al-Baysarī*, le *ḥammām al-Fāḍil*. Puis encore la *madrasa al-Mustanṣiriyya* au *Éd.* 29:15, le *Ṣaʿīd* (Haute Égypte) est mentionné au *Éd.* 32:19 tandis qu'au *Éd.* 48:4 il est fait mention de la *madrasa al-Barqūqiyya* à *Bayna al-Qaṣrayn* et au *Éd.* 48:20 il cite le *Bāb al-Bīmāristān al-Manṣūrī*. Enfin au feuillet 18a et au *Éd.* 37:10 du témoin parisien l'auteur fait référence au *ğunayna* (*Ghenīna*) qui se trouve en dehors du *bāb al-šaʿriyya* au Caire.

[82] À pros du *stemma codicum* dans le cadre des études philologique arabe voir J. J. Witkam, Establishing the stemma: fact or fiction, Manuscripts of the Middle East 3, 1988, pp. 88-101.

La lettre grecque [α] correspond à la première composition de la *Rāḥa*; la flèche indique qu'à notre avis [α] est l'archétype le plus ancien qui ait été réélaboré et intégré dans une deuxième phase par l'auteur lui-même réalisant la deuxième rédaction [β] de la *Rāḥa*, qui, par conséquent, doit être considérée, elle aussi, comme un deuxième archétype. Quant à [A^1] et [A^2], elles indiquent les deux intermédiaires inconnus d'où dérivent nos quatre manuscrits. Enfin, la ligne en pointillé indique que les témoins [أ] et [ن] ne peuvent être considérés que partiellement, car l'un est un fragment du chapitre sur le vin et l'autre est explicitement indiqué comme étant un abrégé, ce qui confirme leur appartenance à deux traditions faibles.

Sur la base de ce *stemma codicum*, nous avons établi le texte de la *Rāḥa* adoptant l'exemplaire damascène comme manuscrit de base de l'édition ([أصل]), étant de loin le plus correct, et rejetant en note les leçons des autres témoins. Nous sommes bien conscients qu'affirmer l'existence de deux rédactions de la *Rāḥa* implique implicitement que ces deux manuscrits doivent être considérés comme deux ouvrages indépendants. Ainsi, nous avons intégré le texte de base [ظ] avec les informations supplémentaires, sauf erreur manifeste, provenant du témoin parisien et nous les avons signalées par des crochets dans l'édition.

En conclusion, nous pouvons citer un autre élément qui nous semble corroborer la thèse de deux rédactions. La *Rāḥa* a été aussi citée par Ḥāǧǧī Ḫalīfa (1017-1067/1609-1657) dans son *Kašf al-ẓunūn* comme étant un ouvrage du shaykh Taqī al-Dīn al-Bakrī, au lieu d'al-Badrī[83], al-Dimašqī. Puis, Ḥāǧǧī Ḫalīfa rapporte l'incipit de l'ouvrage qui correspond exactement à la première phrase du témoin damascène (*Éd.* 3:5)[84]. Cela prouve clairement que la tradition dont le manuscrit [ظ] dérive était, du moins, connue dans la première moitié du XIe/XVIIe siècle.

Toutefois la préférence du manuscrit [ظ] sur les autres témoins de la *Rāḥa* sur base temporel, ce qui est son antériorité par rapport aux autres et, sur le plan quantitatif, le fait d'être plus correct, tous cela ne doit pas être vu dans une perspective visant à rechercher le "texte idéal", comme une certaine critique anglo-américaine préconisait. Selon cette tendance, l'éditeur doit être en mesure de découvrir la forme que l'auteur aurait voulu idéalement donner à son œuvre. Par conséquence, si un auteur quelque temps après la première publication a revu et corrigé son texte, comme c'est le cas de la *Rāḥa* d'al-Badrī, alors dans ce cas selon G. Thomas Tanselle, par exemple, l'éditeur devrait automatiquement accepter la deuxième rédaction, étant donné que celle-ci, venant en dernière, "represents the author's considered and more mature judgment". En d'autres termes, l'édition critique doit refléter "the author's intention than any surviving form of the text"[85], ce qui veut implicitement dire que l'on donne plus d'importance à l'auteur et à son idée de l'œuvre plutôt qu'au texte tel qu'il nous a été transmis par la tradition. Par conséquent, tous ce qui n'est pas reconnaissable comme étant

---

[83] Une édition plus récente du *Kašf al-ẓunūn* de celle de Gustav Flügel corrige le nom de l'auteur de la *Rāḥa*, gardant, toutefois, entre parenthèses la leçon incorrecte, voir Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf al-ẓunūn*, éd. Maktabat al-maṯannā', Baġdād 1941, vol. 1, p. 829. A ce propos, voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 13 et p. 34.
[84] Ḥāǧǧī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 3, p. 339.
[85] A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, p. 108.

une directe émanation de la volonté de l'auteur représente une corruption du texte originel. Or, comme noté par Arnoud Vroljik, cette thèse avait été aussitôt rejetée par Jerome J. McGann pour qui "literary works are fundamentally social rather than personal or psychological products"[86] mais surtout par la moderne critique textuelle allemande. Des auteurs comme Hans Zeller et Siegfried Scheibe ont introduit l'idée de "historisch-kritische Edition" selon laquelle toutes les versions d'un texte, à partir de la première rédaction, sont également valables car elles représentent des différents stages de l'évolution du texte. Par conséquent, une édition critique ne doit pas établir un "texte idéal" et qui peut-être n'a jamais existé surtout quand on ne possède pas d''autographe, mais elle devrait plutôt permettre de distinguer les différentes étapes de la genèse du texte. En d'autres termes, ce que l'auteur entendait écrire est immatériel, ce qui compte est ce que l'auteur a essentiellement écrit ou les remaniements que son texte a subi par l'intervention d'intermédiaires (copistes, conteurs, etc.). Le rôle de l'éditeur est alors de corriger seulement les erreurs qui se sont involontairement manifestées lors de l'écriture (répétitions, mélectures, pour l'arabe des erreurs dans les points diacritiques, etc.). Ainsi nous avons choisi d'adopter cette dernière approche dans notre édition car, comme noté par Arnoud Vroljik, elle se situe au carrefour entre conception et réception plutôt que la méthode éclectique du "meilleur texte"[87].

V.4. Description de la *Rāḥa* et ses sources

Le témoin damascène est le seul à rapporter une claire division en chapitres qui s'avère être symétrique entre les deux parties de la *Rāḥa*: "al-qism al-awwal fī maḥāsin al-ḫamr: al-bāb al-awwal fī maʿrifat aṣlihā wa-kayfiyyat ʿaṣrihā, al-bāb al-ṯānī fī asmā'ihā, al-bāb al-ṯāliṯ fī ṭabʿihā, al-bāb al-rābiʿ fī nudamā'ihā wa-waṣf suqātihā, al-bāb al-ḫāmis fī-mā yuštamalu ʿalayhi mağlis al-šarāb, al-bāb al-sādis fī ḏikr mustaʿmilīhā wa-aḫbār man waqaʿa fīhā, al-bāb al-sābiʿ fī-mā wurida fīhā min al-maḥāsina al-fā'iqa wa-l-awṣāf al-rā'iqa; al-qism [al-ṯānī] min kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥa: al-bāb al-awwal fī l-kalām ʿalā aṣl hāḏā l-nabāt wa-man aẓharahu, al-bāb al-ṯānī fī maʿrifat asmā'ihā wa-kunāhā bayna ahl al-ṭawā'if wa-l-buldān, al-bāb al-ṯāliṯ fī ṭabʿ hāḏā l-nabāt wa-mā fīhi min kalām al-aṭibbā', al-bāb al-rābiʿ fī ḏikr mustaʿmilīhā wa-laṭā'if man qad waqaʿa fīhā, al-bāb al-ḫāmis fī ḏikr mā ustuʿumila ʿalayhā min al-mustağlabāt ka-l-aṭʿima wa-l-ḥalāwāt, al-bāb al-sādis fī ḏikr man istaʿmalahā wa-lāṭa wa-huwa mašdūd bi-ḥulūlihi fī hāḏā l-ribāṭ, al-bāb al-sābiʿ fī-mā warada fīhā min al-madā'iḥ al-fā'iqa wa-l-aġzāl al-rā'iqa"[88]. Le fragment berlinois évoque, comme nous avons vu, cette division: "al-muntaḫab min al-qism al-ṯānī min kitāb Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ min ḫaṭṭ muʾallifihi al-adīb Abī l-Baqāʾ al-Badrī al-Dimašqī wa-hāḏā l-qism yanḥaṣiru fī sabʿat abwāb". Dans cette étude nous nous limiterons à présenter les textes contenus dans la deuxième partie de la *Rāḥa*: "fī l-ḥašīš" et, plus en détail, dans le quatrième et cinquième chapitre. Ici l'auteur a recueilli la plupart des récits concernant le haschich soit vingt-quatre dans le quatrième et vingt-deux dans le cinquième chapitre sur un total de cinquante-sept *ḫabar*-s. La taille de ces récits

[86] *Ibidem*, pp. 109-110.
[87] *Ibidem*, p. 111.
[88] *Éd*. 4:3-8 et 5:4:8.

varie de deux lignes (*Éd*. 44:19-21) à dix ou quinze (*Éd*. 26:1-25). Les personnages de ces anecdotes, des fois anonymes (*yuḥkā ʿan baʿḍihim*)[89], sont, comme nous le verrons par la suite, les plus souvent mentionnés par l'auteur de la *Rāḥa* de même pour les noms des poètes. Le manuscrit parisien intègre souvent des fragments de poèmes ou d'épigrammes (*maqṭūʿ* ou *maqṭūʿa*, pluriel *maqāṭīʿ*)[90] dans les anecdotes tandis que dans le témoin damascène les textes poétiques sont pour la plupart concentrés dans le septième chapitre. D'autres éléments d'actualisations outre que les toponymes et les dates déjà présentés plus haut, nous pouvons encore citer la référence aux noms propres. À quelques exceptions près (Abū Nuwas et Ibn al-Rūmī), les poètes les plus représentatifs dans la deuxième partie de la *Rāḥa* ont tous vécus entre l'époque ayyoubide (fin du VIe/XIIe siècle et première moitié du VIIe/XIIIe siècle) et surtout pendant la période mamelouke (648-922/1250-1517): Ibrāhīm al-Miʿmār (m. 749/1348) avec vingt-deux compositions dont dix-neuf épigrammes, deux *zaǧal*-s et une *mawāliyyā* est le plus cité, puis al-Badrī lui-même avec dix épigrammes et une *qaṣīda*, Ǧamāl al-Dīn Ibn Nubāta (m. 768/1366) avec dix épigrammes et une *qaṣīda*, Muḥammad Ibn al-ʿAfīf al-Tilimisānī, "al-Šābb al-ẓarīf", (m. 688/1288) avec neuf épigrammes, Zayn al-Dīn Ibn al-Wardī (m. 749/1348) avec six épigrammes, Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Baraka (m. 898/1492) avec trois épigrammes, un *zaǧal* et une *mawāliyyā*, Burhān al-Dīn al-Qīrāṭī (m. 781/1379) avec quatre épigrammes et une *mawāliyyā*, Sirāǧ al-Warrāq (m. 691/1296) avec quatre épigrammes et une *qaṣīda*, Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī (m. 749/1348) avec quatre *qaṣīda*-s, Nūr al-Dīn al-Isʿirdī (m. 656/1258) avec trois épigrammes et une *qaṣīda*, Sayf al-Dīn al-Mušidd (m. 656/1258) avec quatre épigrammes, ʿAlī Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (m. 868/1464) avec trois *qaṣīda*-s et une *mawāliyyā*, Zayn al-Dīn Ibn al-Ḫarrāṭ (840/1436) avec trois épigrammes, pour n'en citer quelques-uns.

Enfin, les titres des ouvrages-sources de cette deuxième patie de la *Rāḥa* que nous avons pu relever sont selon l'ordre de leur apparition dans le texte:

- le *Sūq al-ʿarḍ fī nabāt al-arḍ* (*Éd*. 6:12) attribué à Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī (251-313/865-925), probablement un apocryphe;

- le *Sawāniḥ al-adabiyya fī madāʾiḥ al-qinnabiyya* (*Éd*. 7:8; 23:1, 29:18 et 47:9) d'al-ʿUkbarī (m. 690/1291);

- les *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī (764-845/1364-1442) est explicitement mentionné seulement dans le témoin parisien (*Éd*. 13:2), bien que plusieurs paragraphes dans le premier et troisième chapitre de la *Rāḥa* sont clairement tirés du célèbre passage des *Ḫiṭaṭ*: "fī ḥašīš al-fuqarā'"[91];

- le *Zawāǧir al-Raḥmān fī tarḥīm ḥašīšat al-Šayṭān* de Šams al-Dīn Ibn al-Naǧǧār (IXe/XVe siècle) est excplicitement cité au *Éd*. 68:12 tandis qu'aux *Éd*. 15:4 et 70:10-11 al-Badrī évoque clairement cet ouvrage;

- le *Minhāǧ al-bayān* d'Ibn Ǧazla (m. 493/1100) est directement mentionné en deux occurrences (*Éd*. 17:3 et 18:6) alors que l'on a démontré comme plusieurs citations dans le troisième chapitre sont clairement reprises de cet ouvrage (*Éd*. 19:1-6);

- le *Ǧāmiʿ al-mufradāt* d'Ibn al-Bayṭār est évqué au *Éd*. 17:10;

---

89 *Éd*. 25:3, 25:8, 25:12, 25:21, 25:24, 25:29, 26:1, 26:26, 27:3, 27:10, 27:20, 32:18, 46:28, 46:32, 56:16.
90 Voir sur ces formes poétiques G. J. van Gelder, Epigramm 1. Classical Arabic, dans *EI*[3], Brill Online 2014. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/epigram-1-classical-arabic-COM_26197.
91 Al-Maqrīzī, *Ḫiṭaṭ*, vol. 2, pp. 126-129.

- un *Kitāb Tadbīr abdān al-aṣiḥḥā'* attribué à Ibn Māsawayh (m. 243/857) est cité dans une seule occurrence (*Éd*. 19:5);

- un *Kitāb Iṣlāḥ al-adwiya* (*Éd*. 19:7 et 19:9) dont l'auteur n'est pas indiqué;

- le *Kitāb al-Manṣūrī* d'al-Rāzī est mentionné au *Éd*. 22:1;

- le *Dīwān* d'Abū l-Naṣr al-Ḥaddād (m. 529-1135) est cité au *Éd*. 42:21;

- un *Lamʿ* ou *Lumʿ* de Sirāğ al-Warrāq (m. 691/1296) qui, comme nous l'avons montré (*Éd*. 45:9), est le nom de l'Abrégé (*Muntaḫab*) du *Dīwān* de Sirāğ al-Warrāq composé par al-Ṣafadī (m. 764/1363);

- le *Kitāb Qaṭr al-Nubātī* (*Éd*. 49:22) qui a été écrit autour du 725/1324-5 par Ibn Nubāta (m. 768/1366);

- le *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs* d'Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (m. 868/1464) qui est explicitement mentionné au *Éd*. 51:2 bien que des récits et des compositions poétiques de ce recueil ont été surtout rapportés entre *Éd*. 37:5 et *Éd*. 41:33;

- le *Maṭāliʿ al-budūr fī manāzil al-surūr* d'al-Ġuzūlī (m. 815/1412), qui est directement cité au *Éd*. 52:1, est, comme nous l'avons démontré, l'une des pricnciapales sources de la *Rāḥa*;

- le *Sunan* d'Abū Dāwūd al-Sğistānī (m. 275/889) est cité au *Éd*. 64:11;

- *al-Ṣaḥīḥayn* (*Éd*. 64:14 et 67:18) c'est-à-dire le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḫārī (m. 256/870) et le *Ṣaḥīḥ* de Muslim (261/875);

- le *Kitāb Nawādir al-uṣūl* d'al-Tirmiḏī (m. 279/892) est cité au *Éd*. 65:3;

- le *Kitāb al-Durra al-fāḫira fī kašf ʿulūm al-Āḫira*, d'al-Ġazālī (m. 505/1111) est mentionné au *Éd*. 65:9;

- un *Kitāb al-Mabhiğ* (*Éd*. 66:2) qui n'est certainement pas le *Mabhiğ fī tafsīr asmā' šuʿarā' Dīwān al-Ḥamāsa* d'Abū l-Fatḥ Uṯmān Ibn Ğinnī (m. 392/1002)[92], d'autant plus que cette citation est tirée du *Maṭāliʿ al-budūr* d'al-Ġuzūlī;

- le shaykh Muḥyī al-Dīn al-Nawawī (m. 676/1277) et ses "réponses" sont évoqués au *Éd*. 68:24;

- le *Qawāʿid*, ce qui est le *Kitāb al-furūq: anwār al-burūq fī anwār al-furūq* d'al-Qarāfī (m. 684/1285), est mentionné au *Éd*. 69:12;

- les fatwas d'Ibn Taymiyya (m. 728/1328) au sujet du haschich sont évoquées au *Éd*. 69:17;

- un *Kitāb ʿUlūm al-ilhām al-rabbānī fī izālat kull dā' šayṭānī wa-marḍ nafsānī* d'al-Ġazālī (*Éd*. 71:21-22) sur lequel nous n'avons trouvé aucune information.

Enfin, comme nous avons montré plus haut, le *Zahr al-ʿarīš* d'al-Zarkašī (745-794/1344-1392) est de loin la source la plus citée par le manuscrit parisien de la *Rāḥa*: feuillets 2b et 53a, tandis que dans les autres sept occurrences, il est mentionné seulement le nom de l'auteur du *Zahr al-ʿarīš*:

[92] Ibn Ğinnī, *al-Mabhiğ fī tafsīr asmā' šuʿarā' Dīwān al-Ḥamāsa*, éd. Marwān al-ʿAṭiyya, Dār al-hiğra li-l-ṭibāʿ wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, Dimašq 1988.

au feuillet 53a, deux fois au feuillet 53b, puis au 54a, deux fois au 55b et, enfin, une fois au feuillet 142a.

V.5. Notes linguistiques à l'édition de la *Rāḥa*

Étant donné que dans cette thèse nous présentons l'édition critique partielle de la *Rāḥa* d'al-Badrī, les conclusions que l'on peut tirer de cette brève analyse linguistique bien que provisoires doivent être considérées comme des notes introductives à l'étude de la langue de la *Rāḥa*.

Une première remarque s'impose: peut-on considérer les variétés linguistiques de ce traité comme représentatives de la langue d'al-Badrī? En d'autres termes, peut-on estimer où et dans quelle mesure les copistes sont intervenus sur la langue du texte originel l'adaptant plus ou moins consciemment à leurs usages/connaissances de l'*ʿarabiyya*? En effet, faute d'autographes de la *Rāḥa*, il serait difficile de déterminer quel registre de l'arabe classique peut être inscrit au copiste et quelle variété reflète en revanche la langue de l'auteur. En outre, comme nous avons pu démontrer plus haut, l'écart temporelle existant entre l'époque d'al-Badrī (847-894/1443-1488) et la datation des deux manuscrits principaux de la *Rāḥa* est d'environs trois siècles pour la copie parisienne qui d'après le colophon est datée 1207/1793 et environs quatre siècles pour le damascène pour qui le 1287/1871 an de la mort du copiste ʿAqīl al-Zuwaytīnī est le *terminus ante quem* pour sa datation. Or, même si nous ne sommes pas en mesure de différencier quelle variété de la langue standard a été introduite par les copistes et quelle est en revanche sortie de la plume d'al-Badrī, ce que nous présentons par la suite est une liste, certainement pas exhaustive, des principaux phénomènes linguistiques qui nous avons relevé dans la *Rāḥa*. On remarquera d'emblée que ces variations de la langue classique rarement correspondent entre les deux manuscrits[93] du traité d'al-Badrī et qu'ils s'inscrivent le plus souvent - à part les point 1) - dans la catégorie des *pseudo-corrections* où l'auteur ou les copistes "s'efforcent d'écrire en arabe classique, mais, en raison d'une maîtrise imparfaite, n'y réussissent pas toujours, aboutissant à des corrections intempestives"[94].

a) Orthographie

a.1) Orthographie de la *hamza*

Ici nous ne fournirons pas des références précises dans le texte de l'édition car les phénomènes intéressant la *hamza* sont tellement répandus qu'il serait inutile de les enregistrer tous. Il suffit de dire que les phénomènes que nous allons décrire intéressent tous et de la même façon les deux témoins de la *Rāḥa*. Dans cette édition nous avons choisi de régulariser toujours l'orthographie de la *hamza* à

[93] Le choix de Indalecio Lozano Cámara, qui a édité les premirs douze feuillets du manuscrit parisien de la *Rāḥa* et le fragment berlinois, a été de corriger systématiquement toutes ces variantes qui étaient alors considérées par l'éditeur comme des erreurs.
[94] P. Larcher, Moyen arabe et arabe moyen, dans *Arabica* 48, pp. 578-609, p. 600.

l’exception des textes poétiques non-classiques comme le *zağal* ou la *mawāliyyā* où nous avons gardé l’orthographie originelle.

En ligne générale, la *hamza* isolée et sans support en position médiane et finale n’a jamais été transcrite:

قراءة > قراة؛ نشاءة > نشاة؛ جاء > جا؛ ماء > ما؛ شيء > شي؛ أشياء > اشيا؛

فقراء > فقرا؛ حمراء > حمرا؛ خضراء > خضراء

En début de parole, la *hamza* a été complétement omise dans tous les témoins de la *Rāḥa*:

أنا > انا؛ أبو > ابو؛ أمر > امر؛ أكل > اكل؛ أن/إن > ان؛ أديب > اديب

En position médiane et finale elle a été remplacée le plus souvent par sa lettre de support ا ou و mais ئ > ي :

يأكل > ياكل؛ مؤلف > مولف؛ فضائل > فضايل

أنشأ > انشا؛ لؤلؤ > لولو؛ ردئ > ردي نشاءة نشاة

Dans une occurrence (*Éd.* 3:4) le texte damascène marque clairement la *hamza* lorsqu’il écrit نشاءة là où il entend نشاة ce qui nous paraît une hypercorrection probablement de la part du copiste.

a.2) *‘Alif mamdūda* et *‘alif maqṣūra*

Dans certains cas l’auteur ou le copiste ont voulu marquer la racine originaire de l’arabe classique ([AC]), probablement une forme d’hypocorrection, comme par exemple:

Éd. 8:9

يتحلى[ظ] [AC] > يتحلا[ب] > حلو

يتخلى[ظ] [AC] > يتخلا[ب] > خلو

Éd. 20:17

تلقى [ظ] [AC] > تلقا [ب]

Éd. 20:21

تخبى [ظ] [AC] > تخبا [ب]

Éd. 22:8

المبتلى [ظ] [AC] > المبتلا[ب] > بلو

Éd. 40:13

غنى [ظ] [AC] > غنا [ب]

Éd. 46:30

أرخى [ظ] [AC] > أرخا [ب] > رخو

Éd. 51:31

أن يحلا [ظ] > أن يحليَ [ب][AC]

Éd. 53:17

وشكى [ظ] > وشكا [ب][AC]

Éd. 55:13-14

احلا[ظ] [ب] > أحلى[AC] > حلو

اغلا[ظ] [ب] < أغلى[AC] < غلو

Éd. 56:13

تستحلا [ب] < تستحلى[AC] < حلو

Éd. 57:19 et 23

احلا[ظ] < أحلى[AC] < حلو

Éd. 58:3

تحلى[ظ] [AC] < تحلا[ب] < حلو

Éd. 68:5

باعلا [ظ] < بأعلى[ب] [AC] < علو

Éd. 73:14

جنى [ظ] < جنا [ب] [AC]

Ailleurs l’auteur ou le copiste donne une forme qui se situe en deçà de l’arabe classique, donnant lieu à une hypocorrection:

Éd. 23:5

بنا [ب]* < بنى[ظ] [AC]

a.3) La *‘alif fāṣila*

Un phénomène que nous avons surtout relevé dans le témoin parisien est l’insertion d’une *‘alif fāṣila* après un *wāw* final souvent pour marquer le *manṣūb*[95]:

Éd. 30:23

وصحبني ابو[ظ][AC] < وصحبني ابوا [ب]

Éd. 46:9

تزهو [ظ][AC] < تزهوا [ب]

Éd. 46:18

اخو [ظ][AC] < اخوا [ب]

Éd. 51:13

لارجو[ظ][AC] < لارجوا [ب]

Éd. 51:17

اشكو [ظ][AC] < اشكوا [ب]

Éd. 51:19

ارجو [ظ][AC] < ارجوا [ب]

Éd. 51:31

[95] J. Blau, *A Handbook of Early Middle Arabic*, The Max Schloessinger Memorial Foundation, The Hebrew University, Jerusalem 2002, p. 35.

ارجو [ظ][AC] > ارجوا [ب]

Éd. 55:25

يحلو[AC] > يحلوا [ب]

Éd. 58:17

ويحلو [ظ][AC] > ويحلوا [ب]

Éd. 58:17

إذ يبدو [ظ][AC] > إذ يبدوا [ب]

a.4) *ṯ > t*

Éd. 69:16

التمر [ب][AC] > الثمر [ظ]

a.5) *ṯ > s*

Éd. 23:8

يلبث [ب][AC] > يلبس [ظ]

a.6) *ḏ > d*

Éd. 9:1

ذقنه [ب][AC] > دقنه [ظ]

ذهنه [ب][AC] > دهنه [ظ]

Éd. 11:18

ذاع [ظ][AC] > داع [ب]

Éd. 19:2

ذراع [ظ][AC] > دراع [ب]

Éd. 21:7

أحذق [ظ][AC] > أحدق [ب]

Éd. 26:13

القذر [ب][AC] > القدر [ظ]

Éd. 29:29 et 31 (variante colloquiale [C])

استاد [ب][C] > أستاذ [AC]

Éd. 38:15

دقّ [ب][C] > ذق [AC]

Éd. 62:13

ذليلًا [ب][AC] > دليلًا [ظ]

Éd. 72:8

تدخرة [ظ] > تذخرة [AC]

a.7) *z > ḏ / ḏ > z*

Éd. 13:5

بعذراء [ظ][AC] < بعزرا [ب]

Éd. 19:6

كالزبيب [ظ][AC] < كالذبيب [ب]

Éd. 20:11

ببزال [ب][AC] < ببذال [ظ]

Éd. 42:14

الزور [ظ][AC] < الذور [ب]

Éd. 44:6

عذالي [ظ][AC] < عزالي [ب]

Éd. 70:2

فهذ [ظ] < فهز [AC]

a.8) *s* > *z*

Éd. 69:11 et 16

الزيكران [ظ] < السيكران [AC]

a.9) *s* > *ṣ*

Éd. 15:17

يصلقونه [ب][ظ] < يسلقونه [AC]

Éd. 60:20

تصبني [ظ][ب][C] < تسبيني [AC]

a.10) *sṭ* > *ṣṭ* se réalise exclusivement dans le manuscrit damascène et intéresse la racine *S/ṢṬL*[96]:

Éd. 16:5 et 11

صطلة [ظ] < سطلة [ب][AC]

Éd. 25:6, 7, 13; 34:1; 49:13; 70:15, 16; 71:6

مصطول [ظ] < مسطول [ب][AC]

a.11) *š* > s / *s* > š

Éd. 72:2

مقسر [ظ] < مقشر [ب][AC]

Éd. 15:19

يهرشونه [ب]/يهرشه[ظ] < يهرسونه [AC]

probablement comme variante de la racine *ḤRŠ* qui signifie “frotter avec les ongles”

[96] Voir sur cela J. Blau, *On Pseudo-Corrections in Some Semitic Languages*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1970, pp. 66-67.

a.12) *ẓ* > *ḍ*

Éd. 6:10

القيظ [ظ][AC] > القيض [ب]

Éd. 48:22

واضب [ب] > واظب [AC]

a.13) *ḍ* > *ṭ*

Éd. 31:7

قرض [ظ] > قرط [ب]

a.14) *ẓ* > *ṭ*

Éd. 8:8

النواظر [ب][AC] > النواطر [ظ]

b) Morphologie

b.1) Un des phénomènes les plus communs que nous avons pu observer à propos de la morphologie verbale intéresse le *nūn* des "cinq verbes" (*al-afʿāl al-ḫamsa*) et surtout du pluriel masculin dans les trois conjugaisons de l'inaccompli: *muḍāriʿ marfūʿ*, *manṣūb* et *mağzūm*. En effet, dans les deux manuscrits la présence ou l'absence du *nūn* ne suit pas les règles de l'arabe classique: la forme *yafʿulū* prévaut dans le témoin damascène de la *Rāḥa* là où elle n'est pas requise par le contexte. Nous parlerons alors d'hypocorrection ([hypo]) quand "la forme corrigée reste en deçà de la forme correcte de l'arabe classique"[97], c'est le cas, par exemple, de l'élision du *nūn* des "cinq noms" suivis d'un pronom suffixe, peut-être par analogie avec le pluriel sain masculin: *mustaʿmilūhu*; et d'hypercorrection ([hyper]) quand "la forme corrigée va au delà de la forme correcte de l'arabe classique dans le contexte et pouvant ainsi aboutir à une nouvelle faute"[98]. En d'autres termes, quand une forme est sentie comme vernaculaire, elle est systématiquement corrigée y compris quand elle n'est pas forcement exigée par le contexte. Dans cette édition nous avons choisi de ne pas corriger et nous avons toujours suivi la leçon de notre manuscrit de base rejetant en note toutes les autres variantes. Ci-dessous nous avons listé et classé ces variantes:

Éd. 8:5

يحترمون [ب][AC] > يحترموا [ظ]

Éd. 14:12

[97] P. Larcher, Moyen arabe, p. 600.

[98] *Ibidem*, p. 601. Voir sur cela J. Blau, *On Pseudo-Corrections*, p. 68 et surtout J. Blau, Hyper-correction and Hypo-correction (Half-correction) in Pseudo-correction Features, dans J. Blau, *Studies in Middle Arabic and its Judeo-Arabic Variety*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1988, pp. 363-367.

يسموها [ظ] < يسمونها [AC]

Éd. 15:17-18

ثم يضعوه [ب][ظ][hyper] < ثم يضعونه [AC]

ثم يتركوه [ب][ظ][hyper] < ثم يتركونه [AC]

Éd. 15:19

ثم يخرجونه [ب][AC] > ثم يخرجوه [ظ][hypo]

يهرشونه [ب] et يهرشه[ظ] > يهرسونه [AC]

ثم يكببونها [ب][AC] > ثم يكببوها [ظ][hypo]

ويتركونها [ب][AC] > ويتركوها [ظ][hypo]

Éd. 15:20

ويستعملونها [ب][AC] > ويستعملوها [ظ][hypo]

فيكتفون [ب][AC] > فيكتفوها [ظ][hypo]

Éd. 16:3

يكببونها [ب][AC] > يكببوها [ظ][hypo]

Éd. 16:4

أن يكببوها [ظ][AC] > أن يكببونها [ب][hyper]

Éd. 16:11

ثم يخمرونه [ب][AC] > ثم يخمروه [ظ][hypo]

Éd. 16:13

ويتركونه [ب][AC] > ويتركوه [ظ][hypo]

وينخلونها [ب][AC] > وينخلوها [ظ][hypo]

Éd. 25:18-19

فصاروا يقربوه [ظ][hypo] < فصاروا يقربونه [AC]

Éd. 25:29

وهم يؤذنون [ظ][AC] > وهم يؤذنوا [ب][hypo]

Éd. 27:1

يجدون [ب][AC] > يجدوا [ظ][hypo]

Éd. 27:5, 8

يجدوه [ظ][hypo] < يجدونه [AC]

Éd. 28:17

فأخذوا يتغامزون [AC] > فأخذوا يتغامزوا [ظ][hypo]

Éd. 34:6

صاروا يتراقصون وينبسطون [ب][AC] > صاروا يتراقصوا وينبسطوا [ظ][hypo]

Éd. 37:11

فجعلوا يهرعوا [ظ][hypo] / فجعلوا يتسابقوا [ب][hypo]

>

فجعلوا يهرعون / فجعلوا يتسابقون [AC]

Éd. 44:20

من غير أن ينظران [ب] < من غير أن ينظرا [AC]

Éd. 63:20

حتى يتوهموا [AC][ب] > حتى يتوهون [hyper][ظ]

Éd. 68:22

أن ياكلوا [AC][ب] > أن ياكلون [hyper][ظ]

b.2) Dans trois occurrences nous avons noté la perte de la voyelle médiane longue du verbe concave (*ağwaf*) au *manṣūb* peut-être une hypocorrection par analogie avec le *mağzūm*:

Éd. 25:9

ليقم [hypo][ظ] > ليقوم [AC]

Éd. 30:14

يلطوها [C][hypo][ظ]/ يلوطوها [C][ب] < يلوطونها [CA]

Éd. 71:19

وأن يقلع ويتب [hypo][ب] > وأن يقلع ويتوب [AC][ظ]

Éd. 47:32, pour que la rime se réalise

كولْ [C][hyper][ب] > كلْ [AC]

b.3) Nous avons aussi observé des phénomènes qui relèvent du registre colloquiale ([C]) de l'arabe dans des compositions non-classiques comme les *zağal*-s et les *mawāliyyā*-s:

Éd. 29:3, 8, 13

ليتو [ظ] > ليته [AC]

Éd. 30:13

شمو [C][ظ] > شمه [AC]

Éd. 34:3

كانوا [C][ظ] / كنوا [C][ب] > كأنه [AC]

Éd. 34:17

كني [C][ب][ظ] > كأنني [AC]

Éd. 34:20, 32; 36:10

دا [C][ظ]/ذا [C][ب] > هذا [AC]

Éd. 35:4; 36:15

ايد [C][ب][ظ] > يد [AC]

Éd. 35:4

لنوا [C][ظ]/لانو [C][ب] > لأنه [AC]

Éd. 36:1

كنو [C][ظ]/كنوا [C][ب] > كأنه [AC]

Éd. 36:10

وجفنو [ظ][C]/وجفنوا [ب][C] > وجفنه [AC]

Éd. 49:7

عندو [ظ][ب][C] > عنده [AC]

Éd. 58:31

كانوها [ظ][ب] [C] > كأنها [AC]

Éd. 60:16

بو حمار [ظ][C] > أبو حمار [AC]

Éd. 60:24

ونا [ظ][ب][C] > وأنا [AC]

Éd. 61:3

ابصرو [ظ][C] > أبصره [AC]

اجبرو [ظ][C] > أجبره [AC]

b.4) Fusion de la préposition *fī* au nom qui suit:

Éd. 35:11

فلسواق [ظ] > في الأسواق [ب][AC]

c) Syntaxe

c.1) L'*iḍāfa*

Éd. 6:12

فناداه منادي الكشف [ظ][AC] > فنداه مناد الكشف[ب]

c.2) Duel

Les pseudo-corrections qui concernent le duel impliquent aussi l'accord des démonstratifs, des pronoms et parfois des verbes qui figurent dans la forme du pluriel:

Éd. 26:17

إن هذين الحدبتين [ب] > إن هاتين الحدبتين [AC]

Éd. 30:23

خد هذه الدرهمين [ب][hypo] > خذ هذين الدرهمين [AC]

بها [ب] > بهما [AC]

Éd. 31:1

المتحابيان [ب] > المتحابين [AC]

Éd. 42:13

للولدين الجناحين [ظ][ب] > للولدين الجناحان [AC]

للابنتان الفخذان [ظ]/ للابنتين الفخذين[ب] > للابنتين الفخذان [AC]

Éd. 44:19

أن اثنان استعملواها ونزلوا [ب] > أن اثنين استعملاها ونزلا [AC]

Éd. 44:19

فقعدوا [ب] > فقعدا [AC]

Éd. 44:20

وصاروا يسمعون [ب] > وصاروا يسمعان [AC]

c.3) Les nombres et la syntaxe de l'objet compté[99]:

Éd. 42:15

خمس دجاجات [ظ][AC] > خمسة دجاجات [ب]

Éd. 68:11

سبع نبات [ظ] > سبع نباتات [AC]

Éd. 69:13

وهذه الثلاثة قواعد [ظ] > وهذه الثلاث قواعد [AC]

Éd. 72:12

بأربعة عشرة كسرة أو فلس [ظ] > بأربع عشرة كسرة أو فلسًا [AC]

c.4) Syntaxe de la phrase nominale

Nous avons observé une certaine incertitude dans la syntaxe de la phrase nominale et surtout dans celle régie par *inna wa-aḫawātuhā* et *kāna wa-aḫawātuhā*:

Éd. 2:28-3:1

ويكون بينهما النسيب نسيب [ظ] > ويكون بينهما النسيب نسيبًا [AC]

Éd. 3:3-4

لعلمي بأن الزيه مبسطًا للنفس قابضًا للروح [ظ]

لزعمهم بأن الزيه مبسطًا للنفس قابضًا للروح [ب][أ]

>

لعلمي بأنّ/لزعمهم بأنّ الزيهَ مبسطٌ للنفس قابضٌ للروح [AC]

Éd. 11:15

وذلك ان شيخ بالهند [ظ] > وذلك ان شخصًا بالهند [ب][AC]

Éd. 11:18

فلم يزل أمره شائع في بلاده [ب] > فلم يزل أمره شائعًا في بلاده [ظ][AC]

Éd. 12:7

وصار بحبها مشغول [ظ][ب] > وصار بحبها مشغولًا [AC]

Éd. 16:2

ويبقى ملحه مختلط [ظ] > ويبقى ملحه مختلطًا [AC]

Éd. 23:6

---

[99] J. Blau, *On Pseudo-Corrections*, pp. 69-70 et J. Blau, *A Handbook*, p. 48.



وكان للصاحب ابن شاكر ولدًا [ب] < وكان للصاحب ابن شاكر ولدٌ [ظ][AC]

Éd. 26:1

كانا أصحاب [ب] < كانا أصحابًا [AC]

Éd. 38:11

وكان الذي أحدث له هذه الأمور شخص [ظ] /

وكان هذا الذي أحدث هذين المنامين شخص [ب]

>

وكان ... شخصًا [AC]

Éd. 44:19

أن اثنان [ب] < أن اثنين [AC]

Éd. 59:29

ما فيه حشيشًا [ب] < ما فيه حشيش [AC]

Éd. 68:5-6

وقد استدار بالصخرة المذكورة ماء أسود منتن [ظ][AC]

<

وقد استدار بالصخرة المذكورة ماء أسودًا منتنًا [ب]

Éd. 68:21

في أرض تكون مسكن [ظ] < في أرض تكون مسكنًا [ب] [AC]

Éd. 70:13

أن يحد أربعين جلدة [ظ][AC] > أن يحد أربعون جلدة [ب]

لان الأربعين جلدة [ظ][AC] > لان الأربعون جلدة [ب]

c.5) Syntaxe de la phrase verbale

C’est surtout au niveau de la voyelle du *maf῾ūl bihi* ou du complément d'état (*ḥāl*) que nous avons relevé des variations par rapport à l’arabe classique:

Éd. 15:6

يسميها زيه [ب]< يسميها زيهًا [AC]

Éd. 27:1

يجدوا رفيقه جلس [ظ]< يجدون رفيقه جالسًا [AC]

Éd. 30:2

فطلعت عريان [ب] < فطلعت عريانًا [AC]

Éd. 53:13

أنه أُهدِيَ إليه فرسًا هزيلًا [ظ] < أنه أُهدِيَ إليه فرس هزيل [AC]

car dans la phrase passive le *nā’ib al-fā῾il* est toujours *marfū῾*

Éd. 56:19

فلم ينله من الدهن شيء [ظ] < فلم ينله من الدهن شيئًا [ب][AC]

Éd. 59:27

أنت تجعل في الحلاوى حشيش [ب] < أنت تعجل في الحلاوى حشيشًا [AC]

Éd. 65:8

ووالله ما فرح إبليس شيء كفرحه به[ظ] <ووالله ما فرح إبليس شيئًا كفرحه به[AC]

Éd. 70:16

أن يسقيه لبنًا حامضًا أو ملح مذاب بماء [ظ][ب]

>

أن يسقيه لبنًا حامضًا أو ملحًا مذابًا بماء [AC]

d) Constructions de l’arabe colloquial

Certaines phrases dans la *Rāḥa* appartiennent clairement à une variété colloquiale de l’arabe classique:

Éd. 25:19

بتعطيني هذه اليبسانية والا اروح [ظ]

Éd. 30:5

كيف يروح دون الناس ثيابي [ب]

Éd. 30:6

يا حبيشي ايش جاب فوطة حمام الفاضل إلى حمام البيسري[ب]

Éd. 32:5

فقلت: ”بل طيب مشيه“. فقال: ”في ايش تاخذ“؟ [ب]

Éd. 39:32

ونا مبقشع شي جوه ولا بره[ظ]/ وانا بنقشعشي جوه ولا بره[ب]

>

ونا ما بقشع شي لا جوه ولا بره [ديوان ابن سودون، ص 131]

Éd. 60:22

اقول لها ايش تاكلي قال ما حلي *** ما تطلب الا ما غلى وما معي ايش[ظ][ب]

e) Conclusion: la *Rāḥa* et l’arabe moyen

Les traits linguistiques que nous venons de présenter ont été déjà tous décrits par Joshua Blau comme étant typiques de ce qu’il appelle “Middle Arabic”. L’*arabe moyen* selon Blau est une variété de l’arabe dans lequel des éléments de la langue classique, de la variété postclassique (ce qui est des déviations de l’arabe classique avant tout dans la syntaxe, le vocabulaire et le style), de ce qu’il appelle “Neo-Arabic” (ce qui est la variété de l’arabe dialectal moderne qui s’oppose à “Ancient Arabic” et qui se caractérise avant tout par la perte des voyelles brèves en position finale qui entraîne le passage d’un type linguistique synthétique à un type analytique) et des pseudo-corrections

s'alternent et se mélangent assez librement dans un texte[100]. La notion de pseudo-correction est d'ailleurs fondamentale dans une perspective sociolinguistique étant donné que l'auteur ou les copistes s'efforçant d'éviter une variété colloquiale, ou appartenant au Néo-Arabe, selon la terminologie de Blau, essaye de s'approcher de la forme classique mais étant leur connaissance de l'*ʿarabiyya* défectueuse - dans le cas de la *Rāḥa* il s'agirait plutôt des choix stylistiques délibérées -, ils fabriquent des formes qui n'existent pas dans l'arabe classique ou qui sont incorrectes dans le contexte spécifique[101]. Une étude comparative avec la première partie de la *Rāḥa,* les autres ouvrages d'al-Badrī et surtout avec les autographes du *Maṭāliʿ al-badriyya fī l-manāzil l-qamariyya* et du *Siḥr al-ʿuyyūn* pourrait certainement aider à mieux comprendre si certains de ces traits sont le choix délibéré de l'auteur ou des copistes.

Quoi qu'il en soit, les éléments linguistiques que nous avons décrits nous font avancer l'hypothèse que la *Rāḥa* telle qu'elle nous est parvenue dans les deux manuscrits, le codex parisien et damascène, en récurant simultanément à différents registres de langue pourrait être classée dans la catégorie des textes qui se situent à mi-chemin entre le "pur" arabe et le "pur" dialecte[102]. Le premier se reflète dans la *Rāḥa* dans les compositions poétiques classiques, les fragments, et les exposés médico-légaux, tandis que le deuxième, quant à lui, est aussi utilisé dans les *zağal*-s, les *mawāliyyā*-s et dans des phrases qui veulent simuler la langue parlée (variété colloquiale). On définie alors cette variété mixte de l'arabe comme *arabe moyen*. Cependant le facteur linguistique ne suffit pas à lui seul pour qualifier la *Rāḥa* d'al-Badrī de *littérature moyenne* ou *médiane* telle qu'elle a été définie par Aboubakr Chraïbi[103]. Il faudra alors attendre l'analyse du corpus narratif du recueil d'al-Badrī pour enfin vérifier notre hypothèse.

[100] J. Blau, *A Handbook*, pp. 14-18 et Id, Classical Arabic, Middle Arabic, Middle Arabic Literary Standard, Neo-Arabic, Judeo-Arabic and Related Terms, dans J. Blau, *Studies in Middle Arabic*, pp. 255-258. À propos du moyen arabe voir aussi J. Lentin, *Recherche sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient, à l'époque moderne*, thèse de doctorat d'État, Université Paris-III, 1997.

[101] Pour cette notion complexe voir J. Blau, *On Pseudo-Corrections*, pp. 9-22 et pour l'arabe pp. 56-109 et J. Blau, *A Handbook*, p. 19.

[102] P. Larcher, Moyen arabe, p. 601. Ces mêmes traits linguistiques ont été observé dans le *Dīwān* d'Ibn Sūdūn, A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, pp. 135-156 et H. Devies, *Yūsuf al-Širbīnī's Brains Confounded by the Ode of Abū Šādūf Expounded (Kitāb Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd ᶜAbī Šādūf)*, 3 vols, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 2007, vol. 1, pp. xxx-xxxvi et Id, The use of middle Arabic in Yūsuf al-Širbīnī's *Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd ʿAbī Šādūf*, dans J. Lentin, J. Grand'henry (éds), *Moyen arabe et varieties mixtes de l'arabe à travers l'histoire*, Actes du premier colloque international, Louvain-la-Neuve, 10-14 maggio 2004, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain 2008, pp. 99-111.

[103] A. Chraïbi, *Les Mille et une Nuits*, pp. 15-20.

CHAPITRE VI
RACONTER LE HASCHICH OU L'IVRESSE RIDICULE

Comme Indalecio Lozano Cámara l'a bien montré, la singularité du traité d'al-Badrī découle du fait que si les autres ouvrages entre le XIIIe et le XIVe siècle abordent le haschich d'un point de vue essentiellement médical et juridique, où les quelques vers présentés ne font qu'illustrer certaines opinions, dans la *Rāḥa*, en revanche, l'auteur met au centre de son travail les enjeux littéraires posés par cette substance, sans pour autant négliger les débats légaux et la matière médicale[1]. L'intégration du domaine littéraire vise évidemment à appréhender le phénomène du haschich de manière plus globale et répond à cette tendance à l'encyclopédisme typique du *adab*. Toutefois, nous possédons quelques témoignages qui montrent que la *Rāḥa* n'a pas été le seul traité à aborder la question du haschich d'un point de vue esthétique. Le *Kitāb al-sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya* d'al-ʿUkbarī, mort probablement en 690/1291, est, comme le titre le suggère, un des premiers traités qui devait vraisemblablement collecter des textes littéraires au sujet du haschich. Ce recueil ne nous est parvenu qu'en fragments dispersés dans les deux ouvrages de Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, les *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī ainsi que la *Rāḥa* d'al-Badrī[2]. Pourtant nous avons quelques éléments qui témoignent de la centralité que les textes littéraires avaient dans le traité d'al-ʿUkbarī par ce qu'al-Qasṭallānī dit à propos du *Sawāniḥ* dans son *Kitāb tatmīm al-takrīm* qui a été écrit pour réfuter les thèses présentées par al-ʿUkbarī. Notamment al-Qasṭallānī lui reproche d'avoir utilisé la littérature comme preuve de la licéité du haschich:

> Cette personne [al-ʿUkbarī] qui a mis tout en œuvre pour faire l'éloge du *qinnab* prétend avoir cité des preuves (*adilla*) de sa licéité alors qu'elles sont sans autorité, irrationnelles et contraires tant à la loi d'inspiration divine qu'à celle séculaire (*lā naqliyya wa-lā ʿaqliyya wa-lā šarʿiyya wa-lā ʿurfiyya*). En revanche, il n'a rapporté que des histoires (*ḥikāyyāt*), des poèmes (*anāšīd*) et des facéties (*muḍḥikāt*) qui trouvent la faveur de qui est enclin aux choses frivoles (*al-baṭālāt*)[3].

En outre, al-Qasṭallānī est le premier à établir une comparaison entre les compositions inspirées du hachich et celles bachiques affirmant que ni les unes ni les autres peuvent être considérées une preuve de leur légitimation[4]. Or, si l'on se fie aux paroles d'al-Qasṭallānī, le traité d'al-ʿUkbarī contenait aussi des histoires plaisantes ce qui ferait du *Sawāniḥ* un premier exemple de littérature plaisante ou *hazlī* inspirée du haschich. Certes, nous ne pouvons pas mesurer l'ampleur de l'influence que le *Sawāniḥ* a eu sur le traité d'al-Badrī. Cependant lorsque nous lisons les anecdotes rapportées dans le quatrième et cinquième chapitre de la *Rāḥa*, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître un caractère humoristique. Que le haschichin pouvait être une source d'amusement parmi les gens avait été aussi noté par Edward Lane qui dans son *Account* écrit: "it is sometimes amusing to observe the ridiculous conduct, and to listen to the conversation, of the persons [les *hashshásh*-s] who

[1] I. Lozano Cámara, Un fragmento del *Kitāb*, p. 164.
[2] Id, Un fragmento inédito, pp. 50-60.
[3] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 50; Id, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, p. 117.
[4] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 56-7; Id, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, pp. 117-8.

frequent these shops [les *mahshesh'ehs* où l'on vendait le haschich et *other intoxicating preparations*]"[5]. Plus récemment, Aḥmad Amīn (1886-1954) dans son dictionnaire du folklore égyptien à l'entré *al-ḥašīš* avait observé que parallèlement à la diffusion en Égypte de cette drogue, ses consommateurs (*mutaʿāṭūhā*) étaient célèbres non seulement pour leurs capacité de raconter une plaisanterie (*nukta*) ou composer des vers (*ḫayāl*) mais aussi on raconte sur leurs conte plusieurs histoires amusantes (*kaṯir min al-quṣaṣ al-laṭīfa*)[6]. D'où la formulation de notre thèse comme suit: comment et dans quelle mesure ce que nous appellerons dorénavant le *motif de mangeurs* (*ou preneurs*) *de haschich* est une source de plaisanterie et, donc, un moyen de produire des textes humoristiques? Puis, peut-on considérer ce motif comme un nouveau thème narratif ou bien, doit-on considérer les contes qui ont comme protagonistes des haschichins comme une élaboration sur des thèmes et des motifs humoristiques déjà présents dans la tradition arabe classique? Pour ce faire, nous offrirons une analyse du *motif narratif des mangeurs de haschich* en nous basant, avant tout, sur le contenu du quatrième et cinquième chapitre de cette édition de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*.

Nous empruntons ici le terme *motif* du vocabulaire des études folkloriques dans lesquelles il est définit comme un micro-récit, "un noyau configuratif [ailleurs plus simplement une série de "parcours figuratifs"], susceptible de s'inscrire en des contextes thématico-narratifs variables"[7]. En effet, chaque récit est ordonné horizontalement en une suite de fonctions qui correspondent *grosso modo* à l'enchainement des événements de la trame. Chaque fonction peut être ensuite découpée verticalement en une série de variantes interchangeables, les *motifs*, qui résultent être alors les plus petites unités narratives[8]. Comme nous le verrons, le *mangeur de haschich* se profile comme étant un *motif* dans la mesure où il peut être considéré comme une des variantes possibles à l'intérieur d'une série de traditions narratives.

[5] E. Lane, *An Account*, p. 348.
[6] A. Amīn, *Qāmūs al-ʿādāt wa-l-taqālīd wa-l-taʿābīr al-miṣriyya*, Maṭbaʿat lağnat al-ta'alīf wa-l-tarğama wa-l-našr, al-Qāhira 1953, p. 170 où il registre à part le terme *al-ḥašīš* et *al-maʿğūn*, l'usage de l'espression *al-manzūl*. Ce dernier terme n'est pas attesté dans la *Rāḥa* ni dans la variante rapportée par Aḥmad Amīn, ni par *al-manẓūl* ou *al-manḏūl*.
[7] J. Courtés, Motif et type dans la tradition folklorique. Problèmes de typologie, dans Littérature 45, 1985, p. 125. La complexité de la notion de *motif* dans le cadre des études littéraires et folkloriques a été justement soulignée entre autres par D. Ben-Amos, Are there any Motifs in Folklore? Criticism and Defense of *Motif*, dans Franke Trommler (éd.), *Themtics Reconsidered. Essays in Honor of Horst S. Daemmrich*, Editions Rodopi, Amsterdam-Atlanta 1995, pp. 71-85 et plus récemment par H. Jason, *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2000, p. 18-65.
[8] D. Ben-Amos, The concept of Motif in Folklore, dans Venetia J. Newall (éd), *Folklore Studies in the Twentieth Century*, Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society, Woodbidge-Totowa, Brewer 1980, p. 26, 30 et note 2 et A. Chraïbi, Classification des traditions narratives arabes par "conte-type": application à l'étude de quelques rôles de poète, Bulletin d'Études Orientales 50, 1998, p. 32. Voir aussi sur cela le récent H-J. Uther, S. Dinslage, S. Fahrmann, C. Goldberg, G. Schwibbe (éds), *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 3 vols, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2004, pp. 7-11.

VI.1. La méprise

Comme des études l'ont souligné sur la base des témoignages des consommateurs de cannabis et des recherches sur l'esthétisation de l'expérience des psychotropes[9], le haschich est censé procurer une sensation de bien-être, soulagement et détente ainsi que d'euphorie. Les effets du chanvre permettent à la pensée d'entretenir beaucoup plus de combinaisons d'idée d'habitude inhibées par le raisonnement. Certaines d'entre elles sont comiques et d'autres effrayantes. De là viennent deux extrêmes stéréotypés: le rire de rien et la paranoïa aiguë[10]. De même, à l'instar de la folie et du rêve, l'ivresse d'origine toxique rompt l'état de conscience normal, cette attitude ordinaire irréfléchie et acritique qui établie notre familiarité avec le monde, de telle sorte que l'expérience de l'euphorie colorée du haschich est une manière alternative et ambiguë d'être avec le monde et de donner du sens à l'expérience.

Cela dit, il nous semble que l'un des traits qui caractérisent le motif de *preneurs de haschich* est la perte temporaire de contact avec la réalité qui entraîne des erreurs de sens, des fausses évaluations passagères, de telle sorte que prenant une chose pour une autre, le haschichin déclenche le rire amusé de ceux qui assistent à l'absurdité de la scène.

Par exemple dans une anecdote rapportée uniquement dans le témoin parisien de la *Rāḥa*, on raconte qu'Ibrāhīm al-Aʿmā' al-Baġdādī après avoir absorbé de la drogue (*basṭa*) composa ces vers:

Ce haschich a rendu mon temps agréable, ah si seulement il pouvait me rendre heureux dans [ce] monde!

Peut-être tu me vois courir étourdi
Au milieu du marché me balançant comme un ivrogne
Car je suis sous son effet, frère

Chez moi le haut et le bas se confondent, ce haschich a rendu mon temps agréable, ah si seulement il pouvait me rendre heureux dans [ce] monde!

Comme tu peux voir je suis un vagabond
Le haschich qu'on possède ne nous suffit jamais
Sans écorce ni tête ni racine

Des mendiants [je suis] un expert et un mufti, ce haschich a rendu mon temps agréable, ah si seulement il pouvait me rendre heureux dans [ce] monde![11]

---

[9] R. E. Holt, J. C. Kaufman, Marijuana et créativité, et D. Jacquette, Naviguer dans un monde intérieur créatif sur les plaisirs innocents du haschich, dans D. Jacquette, F. Allhoff (éds), *La philosophie et le cannabis*, Original Books, Marne-la-Vallée 2011, pp. 143-150 et pp. 151-167 respectivement. Voir aussi G. Völger et K. von Welck (éds), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, 3 vols, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1982 et J.-J. Yvorel, *Les poisons de l'esprit: drogues et drogués au XIX e siècle*, Quai Voltaire, Paris 1992 qui analyse les écrits des Charles Baudelaire et des autres personnalités qui se rendaient au "club des haschichins". Voir aussi plus récemment M. Milner, *L'imaginaire des drogues. De Thomas de Quincey à Henri Michaux*, Gallimard, Paris 2000, F. Ghelli, *Viaggio nel regno dell'illogico. Letteratura e droga da De Quincey ai giorni nostri*, Liguoiri Editore, Napoli 2003, F. Zanello, *Hashish e Islam. Tradizione e consumo, visioni e prescrizioni nella poesia, nella letteratura e nelle leggi*, Cooper Castelvecchi, Roma 2003 et Id, *Quando l'hashish s'incazzò col vino. Contrasti tra hashish e vino nella letteratura classica dell'Islam*, Coniglio Editore, Roma 2008, qui sont ces deux derniers livres très peu scientifiques et que nous mentionnons ici ne serait-ce que du fait du grand nombre de citations tirées des ouvrages de Rosenthal et Lozano.

[10] D. Jacquette, Naviguer, p. 158.

[11] *Éd.* 29:3-13.

Puis, quand la nuit était déjà tombée, il sortit de la “maison du haschich” (*bayt al-ḥašīš*) se dirigeant vers la madrasa *al-Mustanṣiriyya* lorsqu’il vit que la lune illuminait tout autour et imagina (*fa-tawahhamahu*) que le Tigre avait débordé. Alors, il prit ses sandales dans ses mains, retroussa les bords de son habit en les attachant à la ceinture et prit un bâton pour s’aider à avancer. Les gens l’appelèrent en criant et il fut couvert de honte car ils avaient découvert son secret (*wa-iftaḍaḥa baynahum*).

Une variante de cette anecdote se trouve aussi dans le manuscrit Wortley-Montague des *Mille et une Nuits*. Ici, le protagoniste est un pêcheur qui sous l’effet du *banǧ* ou de l’opium selon l’interprétation de Chauvin, prend le reflet de la lune sur le pavé pour un fleuve et jette son filet mais au lieu d’un poisson ce fut un chien qui mordit à l’hameçon et tira avec force pour s’en libérer. Alors le haschichin, croyant que c’était un monstre des abîmes qui cherchait à le pousser dans l’eau, cria au secours déclenchant ainsi le rire des passants[12].

Nous avons aussi relevé une autre référence à ce motif dans un vers en mètre *ḫafīf* du *Ṭayf al-Ḫayāl* d’Ibn Dāniyāl, le médecin ophtalmologiste originaire de Mosul et mort au Caire en 710/1310 et célèbre pour ces textes pour le théâtre des ombres:

> Des nuits je me suis déshabillé pour nager
> pensant que c’était de l’eau courante[13]

Ici l’auteur ne mentionne pas le haschich en tant que facteur déclenchant l’hallucination comme c’était le cas des autres deux variantes, mais c’est plutôt la stupidité du shaykh ʿAflaq que le prince Wiṣāl entend démontrer dans ses vers tant que son idiotie avait été aussi comparée à celle proverbiale de Ǧuḥā[14]. En fin, ce même motif est évoqué dans le *Zahr al-ʿarīš* d’al-Zarkašī qui affirme: “on raconte que parmi ses consommateurs il y en a qui, voyant la lune, pense qu’elle est une mer d’eau et n’ose s’approcher d’elle”[15].

Or, il nous semble que le motif que nous venons de décrire à savoir le fait de prendre le reflet de la lune sur le pavé pour de l’eau, n’est attesté que dans ces deux histoires et évoqué par ce verset du *Tayf al-Ḫayāl* et le *Zahr al-ʿarīš*. Cependant nous avons relevé quatre contes-type similaires qui, en revanche, sont fort bien connus du folklore international, les deux premiers sont aussi cité parmi les histoires de Nasraddin Hoca: dans le premier motif (AaTh 1335), un idiot croit qu’une vache a bu la

---

[12] R. F. Burton, *Supplemental Nights to the Book of The Thousand Nights and a Night with Notes Anthropological and Explanatory,* 6 vols, Printed by the Burton Club for private subscribers only, 1885-8, vol. 5, pp. 189-192. The “Qādī and the Bhang-eater”, 370, dans *ANE*, pp. 333-6; V. Chauvin, *Bibliographie*, vol. 6, p. 125 n° 279.

[13] Ibn Daniyāl, *Ṭayf al-ḫayāl, ṯalāṯ bābāt min ḫayāl al-ẓill*, éd. P. Kahle et D. Hopwood, E. J. W. Gibb Memorial Trust, Leda House, Cambridge 1992, p. 47; F. M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre,* p. 99 et L. Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam*, Brill, Leiden-Boston 2012, p. 212.

[14] Ibn Daniyāl, *Three Shadow Plays,* p. 46; F. M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre,* p. 97 et L. Guo, *The Performing Arts*, p. 210. Sur la figure méditerraniénne de Ǧuḥā voir F. M. Corrao, *Giufà, il furbo, lo sciocco, il saggio*, Mondadori, Milano 1991; J. Déjeu, Djoḥa et le nâdira, Revue du monde musulman et de la Méditerranée 77-78, 1995, pp. 41-49.

[15] I. Lozano Cámara, *Tres tratados*, p. 84.

lune qui se reflétait dans l'eau; dans le deuxième (AaTh 1335A), un sot voyant le reflet de la lune dans un puits tire le seau pour la sauver et tombe dans l'eau mais quand il revoit la lune dans le ciel il est tout de même satisfait car au moins la lune a été sauvée; dans le troisième (AaTh 1336), enfin, un homme ou un animal se jette à l'eau pour récupérer ce qui lui semblait être du fromage alors que c'est le reflet de la lune. S. Thompson ajoute une variante à ce dernier motif (Th J1791.3.3) où un insensé croyant que le reflet de la lune est de l'or se jette à l'eau pour le récupérer[16]. Or, bien que dans ces quatre contes-type le reflet de la lune ne soit pas sur le pavé mais sur l'eau, il nous semble, toutefois, que nos deux histoires des haschichins répondent au même titre-motif (*motif-title*) à savoir *une ombre prise pour une chose* (*Shadow mistaken for substance*, Th J1790) qui produit une situation cocasse et un malentendu.

Comme dans l'anecdote précédente, nous avons aussi relevé une autre correspondance entre une histoire de la *Rāḥa* et un vers du *Ṭayf al-Ḫayāl* d'Ibn Dāniyāl:

> Je suis confus à la porte même de ma maison
> par Allāh, monsieur dites-moi où est ma maison[17]

Le même état de confusion mentale dans lequel verse le shaykh ʿAflaq est décrit dans une histoire de la *Rāḥa* racontée à la première personne par al-ʿUkbarī, sauf que dans cette variante la confusion est d'ordre toxique et le haschichin ne retrouve plus la rue de sa madrasa:

> je passais par Mosul et, quand c'était déjà nuit, j'ai rencontré une personne de bel aspect et d'une belle vieillesse réciter ainsi:
>
> J'ai mélangé le haschich au vin
> et je suis sorti guidé par l'ivresse
> Oh qui m'indiquera le chemin pour ma madrasa
> méritera une récompense
>
> Alors je compris dans quel état il se trouvait par ce qu'il avait chanté et je m'empressai à le guider en lui demandant: "Quelle madrasa voulez-vous, oh esprit vif?" Il répondit: "Je veux aller à la madrasa *al-Badriyya*". Alors je pris sa main et l'amenai où il voulait pendant qu'il radotait entre ses dents (quelque chose) à mon égard: "Que Allāh te récompense pour ce que tu fais pour moi!" Ainsi, lorsqu'il arriva à la madrasa, je demandai à propos de son *maḏhab* et son rang et il me fut dit qu'il était Maǧd al-Dīn l'imam de cette madrasa et qu'il n'y avait personne à Mosul comparable à lui en termes de savoir, de vivacité

---

[16] Pour les premiers trois motifs voir A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography* (AaTh), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1961, pp. 396-7. Pour le quatrième voir S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Book, and Local Legends* (Th), 6 vols, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1957, vol. 4, pp. 148-9. Voir aussi H. El-Shamy, *Folk Traditions of the Arab World: A Guide to Motif Classification*, 2 vols, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995, vol. 1, p. 209 et Id, *Types of Folktale in the Arab World*: *A Demographical Oriented Tale-Type Index*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2004, pp. 740-1. Voir en outre la récente mise à jour de la classification de Antti Aarne et Stith Thompson par H.-J. Uther, *The types of International Folktales. A Classification and Bibliography* (ATU), 3 vols, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2004, vol. 2, pp. 135-136: *The Swallowed Moon* et *Catching the Moon*. Pour les deux histoires de Nasraddin Hocha voir A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin: türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke*, 2 vols, Alexander Duncker Verlag, Weimar 1911, vol. 1, pp. 218-220 n° 52 et p. 241-242 n° 124.

[17] Le première hémistiche à la lettre est: "Ma tête tourne à la porte de ma maison" (*dāra ra'sī ʿan bāb dārī*), Ibn Daniyāl, *Three Shadow Plays*, p. 47; M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre*, p. 99 et L. Guo, *The Performing Arts*, p. 212.

d'esprit et de discernement. Alors j'ai remercié Allāh pour avoir caché son affaire et dissimulé son secret et m'avoir donné l'occasion de recevoir sa récompense à la suite de son étourdissement et de son enivrement[18].

Nous avons relevé deux contes-type dans la tradition orale indienne qui nous paraissent fort similaires à notre anecdote: l'un est l'histoire d'un idiot qui ne reconnait plus sa propre maison et sa famille (Th J2014) et l'autre est l'histoire d'un fumeur d'opium qui en voyage ne sait plus rentrer chez lui et doit demander son chemin et finit pour retrouver sa maison (Th J2027)[19]. En outre, dans la tradition arabe, il nous semble qu'un motif similaire est celui de l'ivrogne qui ne retrouve plus lui-même:

Quelqu'un dit à un ivrogne (*li-baʿḍi aṣḥāb al-nabīḏ*): "Je t'ai envoyé hier soir un messager mais il ne t'a pas trouvé". Il répondit: "À ce moment-là [moi non plus] je ne me retrouvais guère (*ḏāka waqtin lā aǧidu fīhi nafsī*)"[20].

Quoi qu'il en soit, dans l'anecdote de la *Rāḥa*, le vieillard n'est pas l'objet d'une dévalorisation par le ridicule à cause de son âge avancé, comme dans la composition d'Ibn Daniyāl, ou par le fait de s'adonner à la boisson, comme dans le motif de l'ivrogne. En effet, à part l'exclamation: "Quelle madrasa voulez-vous, oh esprit vif (*yā ḏā l-almaʿiyya*)?", non seulement l'aspect du vieillard est irréprochable mais le haschichin reçoit même la compréhension de la part du narrateur qui remercie Allāh du fait que son habitude à la drogue n'a pas été dévoilé.

Pourtant dans le plupart des anecdotes de la *Rāḥa* le haschichin n'est pas traité avec la même indulgence. En effet, comme nous l'avons vu dans les deux variantes de l'histoire du haschichin qui prend le reflet de la lune pour de l'eau, l'hallucination ou mirage et le comportement étrange qui suit à cette vision déclenchent, dans les deux cas, le rire de ceux qui assistent à ce spectacle. Plus en détail, la variante du manuscrit Wortley-Montague des *Nuits* présente une élaboration plus complexe s'entrecroisant avec un motif bien connu dans les *Nuits* à savoir *le roi qui se déguise pour espionner son royaume* qui correspond au motif Th K1812.17 de la classification de S. Thompson[21]. En effet, le pêcheur haschichin qui avait trouvé dans le *qāḍī* un digne compère d'extravagance, après avoir absorbé avec lui du *banǧ*[22], s'amusaient tous les deux en feignant d'être l'un le sultan et l'autre son

[18] *Éd.* 29:18-28.
[19] S. Thompson, *Motif-Index*, vol. 4, p. 169 et Id, J. Balys, *The Oral Tale of India*, Indiana University Press, Bloomington 1958, p. 277. Il s'agit du conte-type J 2014: Fool does not recognize his own house and family et J 2027: Opium-smoker on journey asks his way about, ends up at his own house. Voir aussi le motif: The Dreams of the Opium Eater: entangled in his dreams, misperceives the reality (a) does not recognize his own house, members of family; (b) forgets his identity; (c) mistakes body of water for dry land and tries to walk on it, H. Jason, *Types of Indic Oral Tales*. *Supplement*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1989, p. 55. On notera que le motif (c) est l'inverse du haschichin qui prend le reflet de la lune pour de l'eau.
[20] Al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, 33 vols, Maṭbaʿat Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1923-4, vol. 4, p. 17. Al-Rāġib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥawārāt al-šuʿarā' wa-l-bulaġā'*, 4 vols (en 2 tomes), Manšawrāt Dār maktabat al-ḥayāh, Bayrūt 1961, vol. 2, p. 680 a la variante: *hāḏā waqtin lā akādu aǧidu fīhi nafsī*. Pour les autres versions voir U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 81 n° 320.
[21] S. Thompson, *Motif-Index*, vol. 4, p. 431.
[22] Une réunion avec absorption de *bhanǧ* est aussi clairement évoquée dans l'histoire des trois filous du manuscrit Wortley-Montague où les trois voyous le jour demandaient l'aumône et pendant la nuit dépensaient tous ce qu'ils avaient généreusement reçu en nourriture et haschich (*baṣṭ*), R. F. Burton, *Supplemental Nights*, vol. 5, p. 19.

vizir. Or, le hasard voulut que cette même nuit le vrai Sultan et son vizir parcouraient les rues de la ville déguisés en marchands et intrigués par les rires qui venaient de la maison du *qāḍī* voulurent se joindre à eux mais furent mal reçu par les deux preneurs de *banğ*. Le Sultan fut tellement vexé par leur comportement qu'il aurait voulu leur couper la tête mais le vizir lui dit:

> "O King of the Age, I and thou are in disguise and these men imagine that we are of the communs: so be thou pitiful even as Almighty Allah is pitful and willeth not the punishment of the sinner. Furthermore, I conceive that the twain are eaters of Hashísh, which drug when swallowed by man, garreth him prattle of whatso he pleaseth and chooseth, making him now a Sultan then a Wizir and then a merchant, the while it seemeth to him that the world is in the hollow of his hand." Quoth the Sultan, "And what may be thy description of Hashísh?" and quoth the Wizir, "This composed of hemp leaflets, whereto they add aromatic roots and somewhat of sugar: then they cook it and prepare a kind of confection which they eat; but whoso eateth it (especially an he eat more than enough), talketh of matters which reason may on no wise represent [...][23].

Ainsi le Sultan et le vizir décidèrent de continuer à jouer avec eux et la nuit suivante ils se présentèrent chez les deux haschichins qui furent encore plus impudents allant jusqu'à feindre d'uriner sur les deux inconnus. Le jour après le *qāḍī* et le pêcheur furent convoqués devant le sultan qui leur fit comprendre que les deux marchands qu'ils avaient maltraités la veille étaient en réalité lui-même et son vizir. Alors ils demandèrent grâce et chacun d'entre eux raconta son histoire[24]. Puis, de retour au récit cadre du *Qāḍī et le preneur de bhanğ*, nous apprenons que le haschichin sera même nommé vizir après avoir fait réunir le sultan avec son esclave Qūt al-Qulūb qui, droguée avec du *banğ* par la reine jalouse, avait été cachée dans un coffre-fort que le pêcheur avait acheté après avoir trouvé un trésor[25]. Donc, dans ce conte des *Nuits* le pêcheur d'une situation de marginalité due au fait d'avoir été ridiculisé se retrouve, après coup, à occuper une des positions les plus élevées de la hiérarchie sociale de son époque. En outre, appelé à arbitrer des disputes, nous ne retrouvons plus cet homme abrouti par la drogue et par la profession de pêcheur que nous avions rencontré au début de l'histoire.

Or, la lecture de ce conte centrée autour de la dialectique maître-esclave tentée par Sami-Ali, excluant complètement le facteur proprement littéraire, ce qui est le rôle de ce conte à l'échelle du récit dans lequel il a été encadré, nous paraît être partialement efficace. En effet, s'il est vrai que "le haschich au même titre que l'humour est destiné à nier la différence au profit de l'identité"[26], de telle sorte que tout conflit perdant le sérieux qui le caractérise se libère dans un éclat de rire[27], il est aussi vrai que, comme montré par Aboubakr Chraïbi, la situation, la motivation et l'action sont aussi régies par d'autres phénomènes plus proprement narratifs, internes au texte, comme le déroulement des

[23] *Ibidem*, pp. 194-5.
[24] *Ibidem*, pp. 195-202. L'anecdote racontée par le pêcheur est The History of Bhang-eater and His Wife, dans *ANE*, pp. 124-5; le *qāḍī* raconte, en revanche, deux histoires How Drummer Abû Qâsim Became a Qâdî, dans *ANE*, p. 75 et The Story of the Qâdî and His Slipper, dans *ANE*, p. 336. Voir aussi R. F. Burton, *Supplemental Nights*, vol. 5, pp. 202-216.
[25] *Ibidem*, pp. 216-236; The Qādī and the Bhang-eater, dans *ANE*, pp. 333-4. V. Chauvin, *Bibliographie*, vol. 6, p. 17 n° 189. Voir aussi A. Chraïbi, *Contes nouveaux des 1001 Nuits. Étude du manuscrit Reinhardt*, Jean Maisonneuve successeur, Paris 1996, pp. 35-39.
[26] M. Sami-Ali, *Le Haschich*, p. 75.
[27] *Ibidem*.

événements, ou externes comme les intentions de l'/des auteur/s et l'horizon d'attente du lecteur[28]. En effet, nous croyons que c'est dans ce sens qu'il faudrait interpréter la transformation du haschichin de pêcheur drogué en vizir savant car les affaires qu'il est appelé à diriger demandent le même investissement d'imagination et d'irrationnel que celui procuré par la drogue. Le premier est une controverse résolue à la façon de Salomon: deux sœurs ne se mettent pas d'accord sur qui a engendré un garçon et le vizir propose de le diviser en deux mais la vraie mère déclare vouloir abandonner la dispute. Dans la deuxième controverse un paysan affirme être le propriétaire du veau du voisin car il aurait été engendré par sa jument, mais lorsque le vizir lui fit noter l'absurdité de son argument, il répondit que rien n'était impossible à Allāh Tout Puissant. Alors le vizir fit apporter un sac de blé et demanda au paysan de le charger sur une souris mais lorsque le paysan protesta, le vizir répliqua en lui demandant comment il osait douter de la Toute Puissance d'Allāh qui fait naître un veau d'une jument[29].

Pour en rester aux *Mille et une Nuits* et plus précisément au manuscrit Reinhardt, encadré dans l'*Histoire de Ḥasan, le garçon dont touts les souhaits peuvent se réaliser* (AaTh 652), nous trouvons l'épisode burlesque du vieil haschichin coiffé d'une demi-pastèque. Quand Ḥasan avec son père et l'esclave métamorphosé en chien erraient dans les rues de Bagdad à la recherche d'un logement, il rencontra le haschichin et lui demanda pourquoi il portait une demi-pastèque sur la tête et avait une partie de sa barbe arrachée, le haschichin raconta alors qu'une nuit il avait absorbé une dose considérable de haschich. Il est intéressant de noter ici que l'expression arabe utilisée: "šariba ḥašīš fī l-ǧūza wa-akala qiṭʿa maʿaǧūn bi-kuṯra"[30], n'est nullement présente dans la *Rāḥa* d'al-Badrī qui, en revanche, préfère des expressions telles *istaʿamalahā*, *akalahā*, *balaʿahā* mais jamais *šariba*[31]. Similairement, *al-ǧūza* qui dénote un instrument analogue au moderne narguilé utilisé pour absorber en le fumant le haschich[32], n'est jamais mentionné dans notre traité. En revanche, *maʿǧūn*, un électuaire préparé à partir d'une pâte de chanvre mélangée à du sucre ou du miel, est très souvent évoqué dans le témoin parisien de la *Rāḥa*, tant que à la fin du cinquième chapitre al-Badrī rapporte l'histoire que nous avons déjà évoquée plus haut du persan al-Šarīf célèbre pour ses électuaires[33]. Quoi qu'il en soit, le haschichin raconte que, après un dîner abondamment préparé par sa vieille et laide femme Zirdāqa, sous l'effet de la drogue et de la nourriture, se croyant (*taḫayyala*) le Sultan, il se mit sur la tête le demi-pastèque et, débout sur la table, fut pris à convoquer ses concubines en les appelant

---

[28] A. Chraïbi, Situation, Motivation, and Action in the *Arabian Nights*, dans *ANE*, pp. 5-6.
[29] R. F. Burton, *Supplemental Nights*, vol. 5, pp. 236-241.
[30] Ms Reinhardt, Bibliothèque de l'Université de Strasbourg, n° 4278-4281, vol. 1, fol. 560a. Pour une description de ce manuscrit voir A. Chraïbi, *Contes nouveaux des "1001 Nuits". Étude du manuscrit Reinhardt*, Jean Maisonneuve Successeur, Paris 1997, pp. 13-16.
[31] Pour une utilisation similaire du verbe *šariba* dans le contexte de l'absorption d'opium voir plus bas l'histoire rapportée par al-Ǧawzī à propos du *kātib* enlevé par les Kurdes.
[32] H. Weher, *A dictionary of Modern Written Arabic*, p. 148 et M. Hinds et S. Badawi, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, p. 182. Voir aussi sur cela, E. Lane, *An Account*, p. 151 et 347 où les "gózehs" étaient utilisés pour fumer du tabas ainsi que du haschich. Sur cet outil voir aussi K. Chaouachi, *Le narghilé: Anthropologie d'un mode d'usage de drogues douces*, L'Harmattan 1997.
[33] *Éd.* 59:7-32.

par leur noms[34]. Cela provoqua la réaction irritée de Zirdāqa et quand le haschichin la frappa, elle lui arracha une partie de la barbe et le jeta dehors. Et c'est ainsi qu'il avait rencontré Ḥasan à qui il demanda de le réconcilier avec sa femme.

Comme noté par Aboubakr Chraïbi, la présence de l'épisode du haschich vers la fin de l'*Histoire de Ḥasan* sert d'abord à "diversifier les registres de narration", insérant un élément plaisant sinon burlesque au milieu d'un conte merveilleux, puis à "s'éloigner du conte de fées pour centrer l'attention sur des contingences de l'ordre du quotidien", ensuite à prolonger la narration et, enfin, à "imprimer au récit de nouvelles marques culturelles" s'adaptant ainsi à un nouveau lecteur[35].

Or, si dans le conte du *Qāḍī et le haschichin* du manuscrit Wortley-Montague des *Nuits* la sanction sociale n'est que partielle et finalement n'a que des conséquences positives, dans la *Rāḥa*, en revanche, elle est clairement formulée par l'expression *iftaḍaḥa baynahum* qui, selon Ibn Manẓūr et al-Zabīdī, implique deux choses simultanées: faire quelque chose de mauvais qui devient, après coup, public ("iḏā rakiba amr sayyi' wa-ištahara bihi")[36]. En d'autres termes, l'habitude secrète du haschichin une fois dévoilée lui vaut sa réputation et son honneur devant les autres car sous l'effet de la drogue sa pensée est momentanément troublée de telle manière qu'il prend une chose pour l'autre.

En effet, il nous semble que ce soit cette erreur de sens à marquer constamment l'expérience que le haschichin a du monde comme dans l'histoire du preneur de haschich qui était sorti pour acheter des boulettes de viande frite pour sa femme, trébucha et le pot qu'il tenait dans ses mains se renversa dans les excréments de chameau. Alors il le remplit d'excréments et le présenta à sa femme. Mais quand elle prit le pot et le trouva plein d'excréments de chameau elle dit à son mari:

> "Que-ce que c'est que cela?" Et il répliqua: "Ces sont des excréments de chameau!". Alors, son habitude fut immédiatement révélée (*iftaḍaḥa min waqtihi*) et sa femme l'abandonna[37].

Dans cette anecdote bien que l'effet comique est atteint par la dialectique de contraires propre-sale, bon-mauvais, chose ingérée-chose expulsée, la confusion entre les deux objets se base en réalité sur leur analogie extérieure tant que quand la femme du haschichin lui demande d'identifier le contenu du pot sa réponse est exactement ce que ni sa femme ni le lecteur s'attendrait de lui: une réponse correcte qui affirme l'évidence. En d'autres termes, la réalité n'est pas altérée en tant que telle, elle est, en revanche, amplifiée comme si soudain le haschichin se rendait compte qu'ils existent des correspondances et des analogies inattendues et surprenantes entre les choses.

Le binôme nourriture-excrément est aussi à la base d'une autre anecdote racontée par Nūr al-Dīn ʿAlī Ibn Quṭaymaš qui, après en avoir absorbé une dose, sortit à l'heure du coucher du soleil se promener au milieu des petites boutiques quand il entendit la voix du marchant de châtaignes, mais il

---

[34] Comme montré par Aboubakr Chraïbi, le comportement du haschichin est modelé sur un motif assez bien représenté dans les *Nuits*, "où une personne exige de façon incongrue la présence de concubines califales", A. Chraïbi, *Contes nouveaux*, p. 146.
[35] *Ibidem*, p. 149.
[36] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, 15 vols, 3ème éd., Dār Ṣāder, Bayrūt 1993, "*FḌḤ*", vol. 2, p. 545; al-Zabīdī, *Tāǧ al-ʿarūs*, 40 vols, Maṭbaʿat ḥukūmat al-Kuwayt, al-Kuwayt 1965-2001, vol. 7, pp. 20-22.
[37] *Éd.* 25:21-23.

ne lui restait qu'une demie piastre en cuivre. Alors il se dit que dans l'obscurité le marchant ne se serait jamais rendu compte et lui présenta la demie piastre. Le marchant lui dit: "C'est seulement une piastre!" Et il fit: "C'est bien cela". Puis il demanda où mettre les châtaignes et il lui donna un chiffon bleu. Alors le marchant le noua et fit semblant de le remplir et de le peser, puis le vida et mit à la place des châtaignes des excréments de chameau, attachant la demie pièce au bord de l'étoffe. Alors, le haschichin prit le sachet et le mit dans la manche de sa tunique et se dirigea chez lui mais au lieu de se rendre dans son logement il entra chez son voisin. Or, celui-ci était en compagnie de quelques invités qui le saluèrent et le haschichin pour les remercier sortit son sachet et le mit devant eux qui, ayant trouvé des excréments de chameau, se mirent à rire de lui. Ainsi il pensa: "Qui fait un tort mérite l'échafaud[38], je voulais le duper mais c'est lui qui l'a fait" et il trouva la demi piastre nouée au chiffon. Alors il dit: "Je ne me suis jamais sentit autant mortifié dans ma vie comme dans cette histoire car j'ai perdu la face devant mon voisin quand il a découvert mon secret (*wa-faḍaḥnī maʿa ǧīrānī*)"[39].

Ces deux dernières anecdotes nous semblent une élaboration du motif du folklore international: *Duper par la substitution avec un objet sans valeur* (Th K476), même si dans la première histoire il manque l'intention de duper qui est, en revanche, le moteur de la substitution dans la deuxième anecdote. Plus en détail, nous trouvons une élaboration similaire à l'anecdote du haschichin et le vendeur de châtaignes dans la tradition du folklore arabe: *Duper par la substitution d'excrément pour la nourriture volée* (Th K476.1.3)[40], même si dans le cas du conte de la *Rāḥa* il n'est pas question de vol mais ce serait plutôt une contre-escroquerie du genre *arroseur arrosé*, le mécanisme plus commun de l'humour de situation.

Dans une autre histoire nous relevons le même schéma narratif de l'anecdote du haschichin qui amena à sa femme des excréments au lieu du kebab sauf qu'ici la confusion est entre la nourriture pour les hommes et celle pour les bêtes: un type qui s'adonnait à l'herbe sortit le soir pour acheter du raisin, puis, se rappelant que sa bête n'avait plus rien à manger, acheta de l'orge qu'il mit dans une des poches de la sacoche et il mit le raisin dans l'autre. Puis, une fois rentré chez lui, donna à l'âne le raisin et monta sur l'échelle qui conduisait à son habitation demandant à sa femme de lui donner une écuelle pour mettre le raisin. Mais quand elle y trouva de l'orge lui dit: "Le raisin s'est-il transformé en orge?" Alors, le haschichin en fut si bouleversé que, étant en léger déséquilibre, il tomba de l'échelle au milieu du canal et ce fut alors, au milieu des ordures, qu'il reprit la perception de lui-même. Alors il cria et les gens arrivèrent en courant, le trouvant dans un état déplorable avec toute la peau crevassée et sa femme qui le maudissait[41].

---

[38] "Al-bāġī lahu maṣraʿ ", voir sur ce dicton al-Maqrīzī, *Ḫiṭāṭ*, vol. 1, p. 405; al-Nuwayrī, *Nihāyat*, vol. 3, p. 226; al-Qalqašandī, *Subḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā'*, 15 vols, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 1988, vol. 7, p. 339.
[39] *Éd.* 32:3-10.
[40] S. Thompson, *Motif-Index*, vol. 4, p. 299; H. El-Shamy, *Folktales of Egypt*: *Collected, Translated and Annotated with Middle Eastern and African Parallels*, Chicago 1980, pp. 212-215 n° 55; Id, *Folk Traditions*, vol. 1, p. 234.
[41] *Éd.* 27:10-18.

Si une chose vaut l'autre dans la logique propre du haschichin, alors d'autres situations se prêtent-elles aussi à l'équivoque comme dans cette autre histoire où al-Ḥabīšī al-Ḥakawī raconte avoir absorbé une dose de haschich dans le hammam[42] *al-Fāḍil* près de *Bāb Zuwayla* au Caire, quand une personne l'invita à sortir pour écouter un certain al-Māzūnī qui jouait à la fête du marchand de sirop (*zaffat al-šarābī*). Alors il sortit habillé seulement du linge (*fūṭa*) du hammam et, poussé par la drogue, arriva jusqu'au *Ḫurunfiš* où il rentra dans le hammam *al-Baysarī* et termina sa toilette. Puis, voulant sortir du bain, alla chercher sa chemise dans le vestiaire sans la trouver. Alors il protesta auprès du gardien mais le garçon de bain s'aperçut de la marque du hammam *al-Fāḍil* sur le linge du haschichin et lui dit: "Ḥabīšī que-ce qu'il a amené le linge du hammam *al-Fāḍil* au hammam *al-Baysarī*?" Alors tous les présents hurlèrent: "Très bien haschich!" Et l'accompagnèrent en cortège au hammam *al-Fāḍil* dansant, faisant de geste obscène et chantant un *zağal* d'un certain Baktumar al-ʿAlā':

Par Allāh, bravo haschich! Il [le haschich] agite des significations obscures

N'écoute pas qui le blâme
Abandonne la fille de la vigne
Et ne soie pas avare avec lui

Qui mange [le haschich] sec vit longtemps! Par Allāh, bravo haschich!

Son odeur est supérieure au meilleur vin
Quand les hommes les plus nobles s'adonnent [à l'herbe][43]
Manges-en et sois d'accord, jeune homme

Si le mort en mangeait retournerait en vie! Par Allāh, bravo haschich!

[Le haschich] donne au stupide, à l'inexpérimenté et à l'imbécile
L'intelligence du savant bien dirigé
Je ne crois pas pouvoir m'échapper d'elle [l'herbe]

Donne-moi une fourrure de gazelle [pour m'habiller][44]! Par Allāh, bravo haschich[45]!

Dans ce conte, rapporté uniquement par le manuscrit parisien à l'exception du *zağal* englobé, lui, dans le septième chapitre du témoin damascène, le haschichin semble perdre tour à tour l'orientation sortant et rentrant dans le bain après avoir était deux fois distrait. En d'autres termes, malgré lui et en dépit du bon sens, à chaque stimulation externe le haschichin se laisse distraire, annulant ainsi toute différentiation spatiale de telle sorte que l'extérieur et l'intérieur, avec leur respectif code vestimentaire, se confondent exactement comme l'identité de deux hammams. Puis, quand l'erreur est révélée tant au haschichin qu'aux présents, tout le potentielle comique de l'équivoque peut se libérer. Ainsi, l'image amusante du cortège qui ramène le drogué au hammam *al-Fāḍil* rappelle certainement

[42] A propos du hammam dans la littérature arabe classique, voir G. J. van Gelder, The *Ḥammām*: a space between Heaven and Hell, *Quaderni di studi arabi*, n. s., 3, 2008, pp. 9-24.
[43] Le vers évoque aussi l'idée que après avoir absorbé du haschich les gens d'un certain âge (*kirām*) sont poussés par la drogue à demander les faveurs sexuelles des jeunes gens (*yalūṭūnhā*). Ce à quoi ferait aussi référence l'impératif *wa wāfiq yā ġulām* du vers qui suit.
[44] Nous avons traduit ainsi l'expression arabe *min al-ġazāl rīš*. Ce dernier terme ayant le sens plus général de "vêtement très riche". Voir l'explication chez A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 961.
[45] *Éd.* 30:1-20. Voir la traduction de F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 68-69.

le cortège nuptial (*zuffa*) qui l'avait fait sortir à moitié nu du bain au début de l'histoire. Cependant il nous semble que cette image de cortège évoque, en la parodiant, la promenade infamante (*tašhīr*) qui était une des punitions infligées par les autorités mameloukes aux pédérastes, aux adultères et aux vendeurs et consommateurs de vin et haschich qui étaient d'abord battus puis étaient publiquement dénigrés en les faisant chevaucher, souvent à l'envers, un âne ou un chameau dans les rues de la ville[46].

Dans une autre anecdote l'erreur de sens se déroule en chaîne: un *ǧuʿaydī* (vagabond, homme du peuple)[47] qui avait absorbé du haschich se promena au milieu de la nuit par les ruelles quand il aperçut une grande porte au dessus de laquelle se trouvait une petite fenêtre ouverte où était suspendu un papier qui avait été découpé en forme circulaire et mit là par les propriétaires de la maison pour quelqu'un. Mais quand le haschichin le vit, il ne douta pas que c'était du *yabsāniyya* (du haschich) et que quelqu'un l'avait demandé au propriétaire de la maison qui avait mis sa main dehors de la fenêtre pour la lui lancer. Alors, le *ǧuʿaydī* se plaça debout au dessous du papier et, avec les paumes des mains vers le haut, il se mit à réciter (*yasrudu*) en se balançant. Or, un autre *ǧuʿaydī* passa par là et l'ayant aperçut dans cet état se dit à lui-même: "Certainement c'est un endroit bénit et cet homme qui se tient debout est un saint qui demande à Allāh quelque chose pour lui dans ce lieu abandonné. Il serait mieux, alors, de se mettre debout derrière lui et dire 'Amen' à son invocation". Mais cela commençait à sembler étrange seulement quand un groupe de passants après avoir vu le deuxième *ǧuʿaydī* debout répéter: Amen, amen, lui demandèrent que-ce qu'il faisait. Il leur indiqua le shaykh et ils réalisèrent: "Tu as raison, il est certainement un homme pieux". Alors, tout ceux qui passaient à côté d'eux et

---

[46] Cette punition précédée par la fustigation (*ḥadd* ou *ḍarb*) est souvent citée par al-Maqrīzī pour le crime de boisson. Cependant dans certains cas le haschich est explicitement mentionné tandis que dans d'autres c'est plus en général *al-muskirāt* al-Maqrīzī, *al-Sulūk*, vol. 2, p. 667 et p. 704. En outre, comme nous avons vu, al-Badrī cite le cas d'un certain al-Qaysūnī qui la nuit du vingt-cinq du mois de Ramaḍān fut trouvé avec du haschich et il fut d'abord battu avec celui que le lui avait vendu, puis on les fit chevaucher sur deux chameaux autout de la ville (*Éd*. 62:15-62:1). Dans le *Naṯr al-durr* d'al-Ābī nous trouvons deux références à cette punition: un pédéraste qui doit parcorir les rues de la ville avec son *ġulām* sur les époles (*fa-ḥamala al-ṣabī ʿalā ʿātiqihi li-yuṭāfa bihi al-balad*) et une adultère, voir respéctivement al-Ābī, *Naṯr*, vol. 5, pp. 199-200 et 213, voir aussi U. Marzolph, Arabia ridens, vol. 2, pp. 195 et 197. Pour les variantes du motif du vol du vêtement dans le bain, voir aussi U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 128 n° 509; al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī, *Ǧamaʿ al-ǧawāhir fī l-mulaḥ wa-l-nawādir*, éd. R. ʿAkāwī, Dār al-manāhil li-l-ṭibāʿat wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, Bayrūt 1993, p. 290; A. Farrāǧ (éd), *Aḫbār Ǧuḥā*, Dār Miṣr li-l-ṭibāʿa, al-Qāhira 1980, pp. 98-9 et A. Wesselski, *Der Hadscha Nasreddin*, vol. 2, p. 217 n° 450, où le protagoniste à qui on avait volé le vêtement dans le bain dit: "Je sais, je sais (*anā aʿlamu*)", alors le voleur croyant avoir été démasqué lui demanda ce qu'il savait et il fit: "Je sais que sans mon vêtement je vais mourir de froid". Quant au motif de la nudité, voir la variante où un ivrogne qui à cause de la boisson a perdu tous ses biens y compris ses vêtements et il ne lui reste plus que de la paille pour cacher sa nudité, U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 206 n° 910; al-Nuwayrī, *Nihāyat al-arab*, vol. 4, pp. 17-8.

[47] Voir R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, 3ème édition, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyden-Paris 1967, 1, 197-8: " (cf. de Sacy Chrest. III, 369) *gredin, gueux, grigu, maroufle, homme de néant, va-nu-pied, polisson, savoyard*, Bc [E. Bocthor, *Dictionnaire français-arabe*]; جُعَيْدىّ selon M [*Muḥīt al-muḥīt*], comme nom relatif de Djo'aid. Ce Djo'aid, ajoute-t-il, était un Égyptien. Coiffé d'un bonnet haut avec des sonnettes, il improvisait des panégyriques en vers, qu'il chantait en s'accompagnant d'un tambour de basque et en demandant une petite récompense. Beaucoup de personnes suivirent son exemple; on les appela الجُعَيْدِيَّة, et dans la suite on donna à ce mot une signification plus générale. جعيدية *canaille, gueusaille, populace*, Bc." Voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 36 et n. 9 et C. Tortel, *L'ascète*, p. 37 pour qui les *ǧuʿadiyya* "sont un clan de Tsiganes *Nawâr* d'Alep [...] Juaʿd, l'éponyme du clan, était un barde panégyriste d'origine 'égyptienne', autrement dit 'tsigane'".

écoutaient ce discours s'y arrêtaient, si bien qu'une grande foule se réunit et cela pendant que le premier *ǧuʿaydī* continuait à se tenir debout et à réciter (*yasrudu*). Mais bientôt les gens commencèrent à être impatients et à se fatiguer de rester debout. Alors, ils s'approchèrent du *ǧuʿaydī* et lorsqu'il s'aperçut de leurs pas et de leurs 'Amens', pendant qu'il était encore sous l'effet de la drogue, ouvrit ses yeux et, indiquant la fenêtre dit: "Donne-moi cette *yabsāniyya* ou je m'en vais!". Quand ils entendirent ses paroles, ils regardèrent son visage et voilà qu'il était sous l'effet du haschich. Ainsi, ils étaient morts de rire pour sa demande et s'en allèrent[48].

Toutes ces histoires montrent comment la représentation littéraire des histoires de haschichin ne diffère pas de celle relative à d'autres états d'altération de la perception telles que l'ivresse d'origine acholique, la stupidité et la folie. En effet, le motif des haschichins semble être essentiellement régi par deux éléments: d'un côté la perte ou l'absence plus ou moins temporaire des facultés rationnelles qui se déclinent socialement entre autre par les concepts de décence et de moralité et, de l'autre, par l'absurde et l'exagération. Tous deux sont des moteurs narratifs majeurs et peuvent être exploités, seuls ou en combinaison, pour créer des effets comiques. Alors il nous parait particulièrement intéressant ici d'explorer le rapport générique existant entre le motif littéraire des mangeurs de haschich et celui de la stupidité, de l'ivresse et de la folie.

Par exemple, dans une anecdote rapportée dans le *Kitāb aḫbār al-ḥamqā wa-l-muġaffalīn* d'Ibn al-Ǧawzi (m. 597/1200):

> On raconte qu'un jour Abū ʿAbd Allāh al-Ǧaṣṣāṣ alla chez le vizir al-Ḫāqānī avec une pastèque de la qualité *kafūrī*, il aurait voulu donner la pastèque au vizir et cracher dans le Tigre mais il cracha sur le visage du vizir et jeta la pastèque dans le Tigre. Alors le vizir fut effrayé et Ibn al-Ǧaṣṣāṣ s'écria stupéfait: "Par le Grand Allāh, je me suis trompé (*laqad aḫṭa'tu wa-ġalaṭṭu*)! Je voulais craché sur votre figure et jeter la pastèque dans le Tigre!". Alors le vizir dit: "C'est ce que tu as fait, imbécile (*yā ǧāhil*)!". Il s'était trompé dans le geste et confus dans les excuses[49].

Ici, la double erreur de sens n'est probablement pas gratuite comme dans la plupart des histoires des haschichins car, comme Ibn al-Ǧawzī lui-même affirme plus bas, Ibn al-Ǧaṣṣāṣ feignait d'être stupide (*abla*) pour se joindre aux notables[50]. De même, dans une autre histoire du même recueil Ibn al-Ǧawzī raconte qu'un jour un sot rentra dans un hammam et prit la fumée pour de la poussière. Ces deux anecdotes comme celles concernant le haschichin élaborent sur le même motif de l'incertitude et de l'erreur dans la définition de l'identité des choses et de soi-même qui, tous deux, amènent, dans la plus part de cas, à l'absurde et à l'incongru[51]. D'ailleurs l'étymologie même de la racine arabe *ḤMQ* implique l'idée de "mettre une chose au mauvais endroit en sachant d'être dans l'erreur"[52]. Il est

---

[48] *Éd.* 25:12-20.

[49] Ibn al-Ǧawzī, *Kitāb aḫbār al-ḥamqā wa-l-muġaffalīn*, éd. ʿAbd al-Amīr Mahannā, Dār al-fikr al-lubnānī, Bayrūt 1990, p. 52.

[50] *Ibidem*, pp. 55-6.

[51] *Ibidem*, p. 178. Voir aussi pour les autres variantes de ce conte U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 218 n° 976.

[52] "waḍʿ al-šay' fī ġayr mawḍiʿihi maʿa al-ʿilm bi-qubḥihi", Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, vol. 10, p. 68, A. Ghersetti, I paradigmi della stupità: *Ḥumq* e *Ḥamqā* nella letteratura araba, Annali di Ca' Foscari 32, 3, 1993, p. 85.

intéressant de noter ici qu'al-Badrī n'a fait recours qu'une seule fois à un des dérivés de la racine *ḤMQ* et cela avec référence seulement au vin[53]. En revanche, il rapporte des opinions, pour la plupart tirées du *Maṭaliʿ al-budūr fī-l-manāzil al-surūr* d'al-Ġuzūlī (m. 815/1412), selon lesquelles le vin entraîne la perte de la raison et conduit aussi bien à la folie qu'à l'immoralité[54]. De la même manière quand al-Badrī énumère les dix démérites de la boisson, il mentionne entre autres la croyance selon laquelle qui boit du vin est perçu par les gens comme étant fou et se livre au badinage comme les jeunes gens (*iḏā šariba al-ḫamr yaṣīru bi-manzilat al-maǧnūn wa-maḍḥakat li-l-ṣibyān*)[55]. Pour corroborer cette thèse l'auteur de la *Rāḥa* rapporte une anecdote assez célèbre dans la littérature d'*adab* où un *maǧnūn* pose une question obscure au roi: "La personne qui dort, quand trouve-t-elle plasir dans le sommeil?", mais à chaque réponse que le roi donnait, le fou la lui réfutait systématiquement. Alors le roi impressionné par sa perspicacité le nomma son *nadīm* (convive). Mais lorsqu'il lui offrit la boisson, le *maǧnūn* dit: "Tu bois pour devenir comme moi, mais à qui devrais-je ressembler si je buvais?", et le roi jeta à terre sa coupe et se repenti immédiatement[56].

En effet, dans la littérature d'*adab* l'ivresse entraînée par la boisson semble être intimement liée à la stupidité et à la folie. Selon Ibn Manẓūr *al-ḥumayqā'* est un des synonymes pour *al-ḫamr* "car [le vin] cause la stupidité de son buveur"[57]. De même dans une autre tradition très bien attestée le vin est intimement lié à la perte de la raison, *tuḏhibu al-ʿaql*, évoquée aussi par l'expression "boire la raison", et comme nous avons vu dans l'histoire du fou et du roi, la boisson est aussi censée transformer le savant en un insensé (*safīh*)[58]. En outre, al-Badrī rapporte des anecdotes sur la boisson dans le quatrième chapitre de la première partie de sa *Rāḥa*[59].

Toutefois, si la stupidité n'est jamais mentionnée parmi les effets du haschich, c'est la folie en revanche qui est évoquée dans le contexte toxique tant qu'un des noms du haschich, *šahdānaǧ* ou *šahdānaq*, correspond, selon al-Badrī à l'arabe *sulṭān al-ǧunūn* (sultan de la folie)[60].

La question à propos de la distinction entre la nature de la stupidité et celle de la folie était loin d'avoir fait l'unanimité parmi les savants et les traditionnistes aussi bien à l'époque classique qu'à celle postclassique. À cet égard, Katia Zakharia met en évidence trois orientations majeures auxquelles elle ajoute ensuite la position originale d'Ibn al-Ǧawzī: la première consiste en ce que l'opposition *ʿaql-ḥumq* exclue complètement la catégorie du *ǧunūn*; la deuxième positionne le *ḥumq* à mi-chemin entre les deux extrêmes du *ʿaql* et du *ǧunūn* avec la stupidité comme résultat d'une rationalité réduite

[53] *Rāḥa*, Ms [ط], 28a et Ms [ب], 69b.
[54] *Éd.* 66:1-6.
[55] *Éd.* 67:11.
[56] *Éd.* 66:10-20.
[57] Ibn Manẓūr, *Lisān al-ʿarab*, vol. 10, p. 68.
[58] U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 31 n° 114, 115 et p. 140 n° 561 où le buveur est comparé à des animaux tels que le singe ou le cochon.
[59] *Rāḥa*, Ms [ط], 42a-45b; Ms [ب], 82a-85b.
[60] *Éd*. 62:4.

(*wa-salaba akṯaruhu al-ḥamqā*)[61]; et enfin une dernière position est celle élaborée par al-Nīsābūrī (m. 406/1015) selon laquelle *ḥumq* et *ğunūn* sont parfaitement interchangeables car, dans une perspective essentiellement théologique, tant le *aḥmaq* que le *mağnūn* mettent leur confiance plus dans ce bas monde avec ses passions et ses délices, qu'en Allāh[62]. Cependant al-Nīsābūrī remarque aussi que, contrairement à l'imbécile et au stupide (*aḫraq*), le fou avec son comportement hétérodoxe peut être considéré comme un *prophète manqué* et par conséquent il garde une certaine sagesse[63]. En effet, étymologiquement *mağnūn* désigne une personne dont l'intelligence est cachée[64]. Dès lors, l'homme raisonnable n'est pas complétement exempt de la stupidité et de la folie, pourvu que cette-dernière soit une forme supérieure de connaissance, où découle d'un côté le prototype du fou-savant, *ʿāqil al-mağānīn*, cristallisé dans la figure du bouffon tel que par exemple Buhlūl[65], Ğuḥā et, dans la tradition turque, Nasreddin Hoca[66] et, de l'autre, du *mağḏūb*, le "fou mystique"[67].

Quant à la thèse d'Ibn al-Ğawzī présentée dans le *Kitāb aḫbār al-ḥamqā wa-l-muġaffalīn*, elle est plus subtile que celle de ses prédécesseurs car le traditionniste ḥanbalite semble plutôt s'intéresser aux mécanismes psychologiques de réponse à une sollicitation externe: "Signification de l'idiotie et de la sottise: c'est [le choix] d'un moyen et d'un chemin erronés [pour atteindre] un objectif valide, à la différence de la folie qui exprime, elle, une faille, et dans le moyen, et dans l'objectif"[68]. Puis il ajoute "La nature du but de l'insensé est désordonné (*fāsid*): il veut ce qui [autrement] il ne voudrait point"[69]. Cependant, il est intéressant de noter ici qu'Ibn al-Ğawzī lui-même dans son traité sur le soufisme, le *Kitāb ṣifat al-ṣafwa,* décrit plusieurs figures de *ʿuqalā' al-mağānīn* qui évidemment ne sont plus les *mağnūn* qui se trompent "dans le moyen, et dans l'objectif". Certes ils sont des figures excentriques mais leur perte de la raison ne fait que montrer un des aspects de leur pratique, à savoir le *tawakkul* qui est l'abandon de soi et la complète dépendance de la volonté d'Allāh[70]. Dans une des ces anecdotes Ibn al-Ğawzī rapporte l'histoire racontée par al-Aṣmaʿī qui un jour rencontra Saʿdūn al-mağnūn, un des ces célèbres fou-sages, qui était assis près de la tête d'un shaykh enivré. Quand al-Aṣmaʿī lui en

[61] Cette thèse se base aussi sur l'étymologie même de la racine arabe *ḤMQ* qui est apparentée à l'idée de stagnation (*kasād*), voir A. Ghersetti, I paradigmi, p. 84.

[62] K. Zakharia, Le savoir et ses dupes dans les *Histoires des idiots et des sots* d'Ibn al-Ğawzī, dans Bulletin d'études orientales 47, 1995, pp. 226-7. Voir aussi sur cela G. M. Rosenbaum, A certain Laugh: Serious Humor and creativity in the *Adab* of Ibn al-Ğawzī, dans A. Arazi, J. Sadan, D. J. Wasserstein (éds), *Compilation and Creation in Adab and Luġa. Studies in Memory of Naphtali Kinberg (1948-1997)*, Eisenbrauns, Tel Aviv 1999, pp. 97-129.

[63] M. W. Dols, Majnūn: The Madman in Medieval Islamic Society, Clarendon Press, Oxford 1992, p. 351. Voir

[64] *Ibidem*, p. 352

[65] M. W. Dols, *Majnūn*, pp. 355-9 et U. Marzolph, *Der Weise Narr Buhlūl*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 46, 6, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983 et Id, BUHLŪL, dans *EI³*, Brill Online, 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam 3/buhlu-l-COM_23313>First appeared online: 2011

[66] F. Corrao, *Giufà*, pp. 19-53.

[67] M. W. Dols, *Majnūn*, pp. 388-422. Voir aussi entre autres A. Bausani, Note sul "pazzo sacro" nell'Islam, Studi e materiali di Storia delle Religioni 19, 1958, pp. 93-107.

[68] Nous citons ici la traduction de K. Zakharia, Le savoir, p. 227. Voir aussi A. Ghersetti, I paradigmi, p. 87. Pour le texte arabe voir Ibn al-Ğawzī, *Aḫbār al-ḥamqā*, p. 23.

[69] *Ibidem* (la traduction est la nôtre).

[70] Ibn al-Ğawzī, *Kitāb al-ṣifa wa-l-ṣafwa*, 2 vols, éd. Aḥmad Ibn ʿAlī, Dār al-Ḥadīṯ, al-Qāhira 2000, vol. 1, p. 11.

demanda la raison il répondit que cet homme était un fou, alors al-Aṣmaʿī lui dit: “Qui est le fou entre vous deux?” et il répliqua que c’était l’ivrogne. Alors le grammairien lui demanda: “Comment peux-tu dire cela?” et Saʿdūn répondit: “Parce que j’ai fait la prière du *ẓuhr* et du *ʿaṣr* ensemble alors que lui ne les a faites ni ensemble ni séparées” et puis il chanta:

j’ai laissé le *nabīḏ* aux ivrognes
et je me suis mis à boire de l’eau pure
parce que le *nabīḏ* humilie le puissant
couvrant les visages de l’éclat du matin
si c’est toléré chez les jeunes
il n’y a pas d’excuse si un vieux s’y adonne[71].

Cette anecdote est particulièrement intéressante pour notre étude car elle met en relation deux états d’altération de la perception: la folie et l’ivresse. Le fait que Saʿdūn al-mağnūn déclare qu’un ivrogne est insensé pourrait sembler paradoxale. Cependant la logique qui règle le raisonnement de Saʿdūn al-mağnūn est moralement sans faille: s’il était réellement fou, il aurait négligé les prières canoniques car ce qu’on s’attend des fous, c’est que dans leur distraction ils oublient leurs devoirs religieux et, ces manquements pourraient même être justifiés parce que sur le plan juridique le fou est considéré *maḥǧūr*, non responsable de ses propres actes[72]. L’ivrogne, en revanche, n’est que momentanément dépossédé de ses propriétés rationnelles donc sa négligence en tant que croyant reflète une double transgression des règles divines. Donc, le fou-sage agissant à première vue de façon étrange et illogique est capable, en revanche, de montrer les limites des idées communes.

Comme nous l’avons démontré, les histoires de la *Rāḥa* reposent principalement sur l’idée de la stupidité et de la folie des actions du preneur de chanvre. Cependant dans quelques occurrences nous croyons que le texte met aussi l’accent sur l’astuce plus ou moins involontaire du haschichin. Il s’agit notamment d’une histoire qui met en scène trois poètes qui ont vécu entre la fin du VIIe/XIIIe et la première moitié du VIIIe/XIVe siècle: Burhān al-Dīn al-Miʿmār (m. 749/1348), Šams al-Dīn Ibn al-Ṣā’iġ (m. 725/1325) et Ǧamāl al-Dīn Ibn Nubāta (m. 768/1366)[73]. Le résumé de l’anecdote est le suivant: un jour al-Miʿmār sous l’effet du *zīh*, ce qui est un des noms du haschich, se rendit chez le

---

[71] Ibn al-Ǧawzī, *Kitāb ṣifa*, vol. 1, p. 571.

[72] M. Dols, *Majnūn*, pp. 434-455; J. Schacht, ḤADJR, dans *EI*², vol. 33, p. 50.

[73] Sur al-Miʿmār voir T. Bauer, Ibrāhīm al-Miʿmār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 152, 2002, 63-93; Id, Die Leiden eines ägyptischen Müllers: Die Mühlen-Maqāme des Ibrāhīm al-Miʿmār (st. 749/1348), dans A. I. Blöbaum (éd), *Ägypten-Münster: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten (Festschrift Erhart Graefe)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 1-16; Id, Das Nilzağal des Ibrāhīm al-Miʿmār: Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes, dans U. Stehli-Werbeck, T. Bauer [éds], *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur (Festschrift Heinz Grotzfeld)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, pp. 69-88 et la plus récente étude de H. Özkan, The Drug *Zajals* in Ibrāhīm al-Miʿmār’s *Dīwān*, Mamlūk Studies Review 17, 2013, pp. 212-248. Sur Ibn al-Ṣā’iġ voir aussi T. Bauer, Mamluk Literature: Misunderstandings and New Approaches, Mamlūk Stuides Review 9, 2, 2005, p. 131. Quant à Ibn Nubātah voir T. Bauer, Ibn Nubātah al-Miṣrī (686-768/1287-1366): Life and Works. Part I: The Life of Ibn Nubātah, Mamlūk Studies Review 12, 1, 2008, pp. 1-35; Id, Ibn Nubātah al-Miṣrī (686-768/1287-1366): Life and Works. Part II: The Dīwān of Ibn Nubātah, Mamlūk Studies Review 12, 2, pp. 25-69; Id, Jamāl al-Dīn IBN NUBĀTAH, dans R. Allen, J. E. Lowry, D. J. Stewart [éds], *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, pp. 184-201.

shaykh ḥanafite Šams al-Dīn Ibn al-Ṣā'iġ. Or, il y avait chez le shaykh un groupe d'étudiants en sciences religieuses et littérature qui demandèrent à al-Miʿmār de réciter quelque chose et ce dernier improvisa une de ses épigrammes dans laquelle il évoque le mécanisme rhétorique de la paronomasie (*tawriyya*)[74]:

Je jure que je ne me suis jamais éloigné du bien
et du beau pendant toute ma vie
Mais j'ai vu ce qui m'attribue des grandes qualités
[il entend en réalité] que je suis le premier des deux [sens]

Mais, bien que le shaykh Šams al-Dīn avait beaucoup apprécié sa composition, un des élèves remarqua: "Ce type ne comprend pas l'arabe!" et al-Miʿmār répliqua: "Comment l'âne peut comprendre l'arabe/Comment l'âne peut posséder un chariot?" jouant sur le double sens du mot *ʿarabiyya* qui signifie à la fois la langue arabe et, dans le dialecte égyptien, un charriot. Puis, al-Miʿmār récita une autre épigramme:

Ils disent: Celui-ci n'a pas d'arabe/de chariot,
nous ne l'avons pas vu passer chez les grammairiens!
Alors, je leur ai dit: Comment j'aurais pris/appris le chariot/l'arabe?
Si dans le monde je n'ai même pas pu me payer un âne[75]

Alors le shaykh lui ordonna de lire quelque chose mais ce jour-là al-Miʿmār avait hésité dans la lecture à cause de la dose élevée de haschich qu'il avait absorbé (*ilā ḏāt yawm istaʿamalahā bi-zā'id*). Puis, quand le shaykh Ǧamāl al-Dīn Ibn Nubāta arriva, Ibn al-Ṣā'iġ et lui commencèrent à comploter contre al-Miʿmār, qu'ils voulaient tourner en ridicule. Alors, le shaykh Ibn Nubāta dit: "Comment va-t-il celui qui est excellent/est un cheval dans la langue arabe?", et Ibn al-Ṣā'iġ ajouta: "Ô votre excellence, le plus remarquable/étalon dans les Lettres, sa noblesse est toute dans sa maîtrise de celles-ci". Ainsi Ibn Nubāta et Ibn al-Ṣā'iġ avaient montré leur habilité rhétorique vis-à-vis de al-Miʿmār. Puis, Ibn al-Ṣā'iġ commença à faire des allusions au haschich, à parler à propos de l'interdiction de cette drogue jusqu'à ce que la réunion fut terminée. Alors al-Miʿmār sortit très irrité et quand un des élèves qu'il avait rencontré lui avait demandé comment se portait le shaykh, il répliqua: "Très bien, aujourd'hui il nous a délivré une leçon sur les arguments qui rendent licite le haschich". Et quand le shaykh Ǧamāl al-Dīn Ibn Nubāta sut cela, il rétorqua: "Il n'y a pas d'autres dieux qu'Allāh. Al-Miʿmār nous a brouillé avec ses épigrammes et son histoire de la grammaire"[76]. Cette anecdote est brièvement évoquée dans l'introduction à la deuxième épigramme dans les différents témoins du *Dīwān* d'al-Miʿmār, mais aucune référence n'est faite ni au haschich ni à Ibn Nubāta[77]. En l'état actuel des recherches, en attendant une édition du *Dīwān* de al-Miʿmār en préparation sous la direction de Thomas Bauer, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude si l'histoire de la *Rāḥa* est une élaboration

[74] A. Shivtiel, Paronomasia, dans K. Versteegh et al. (éds) *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 5 vols, Brill, Leiden - Boston 2008, vol. 3, pp. 538-541.
[75] Voir H. Özkan, The Drug, *Zajals*, p. 215.
[76] *Éd.* 28:1-22.
[77] H. Özkan, The Drug *Zajals*, p. 215.

à partir de cette très brève référence dans le *Dīwān* ou, au contraire, si l'anecdote était déjà connue et n'a simplement pas été rapportée dans le recueil des poèmes de al-Miʿmār. De toute façon il est évident que dans la *Rāḥa* al-Miʿmār fait l'objet d'une sorte de cristallisation dans la forme du stéréotype du poète-haschichin[78]. Certes, comme Hakan Özkan l'a montré, le *Dīwān* d'al-Miʿmār présente un certain nombre d'épigrammes et poèmes inspirés du haschich[79]. De plus al-Badrī arrive même à le comparer à Abū Nuwās (m. 198-200/813-5): comme ce dernier était le maître de la poésie bachique (*ḫamriyya*), al-Miʿmār, lui, était devenu le spécialiste des *aziyyāh*, très probablement le pluriel de *zīh* ce qui est le haschich, qui indiqueraient les poèmes inspirées du chanvre[80]. Quoi qu'il en soit, l'anecdote de la *Rāḥa* est entièrement bâtie autour d'une série de doubles sens: le premier évoque l'opposition langue arabe *vs* dialecte, le deuxième implique le binôme animal-grossier *vs* intellectuel-doué. Dans ce contexte, le haschich nous paraît jouer un rôle important seulement vers la fin de l'histoire quand al-Miʿmār, qui savait comment déchiffrer les insultes cachées derrières les éloges de deux shaykhs, croit devoir encore interpréter le discours sur l'interdiction du haschich suivant le même mécanisme: l'éloge par le blâme[81]. En d'autres termes, al-Miʿmār sous l'effet de la drogue ne semble plus différencier entre le plan du discours rhétorique (*šiʿr*, *balāġa*) où, selon la Logique aristotélicienne transposée dans le *manṭiq* arabe, le vrai et le faux sont équivalents, et le plan du discours apodictique (*yaqīniyya*) où il n'y a que la vérité. Alors confondant la réalité avec l'éloquence et donc l'imagination, il dupe, bien malgré lui, les deux shaykhs.

[78] Dans la tradition des études de narratologie en langue allemande ce phénomene est connu comme *Kristallisationsgestalten* que U. Marzolph explique en ces termes: "individuals serving as the basis for crystallizing of narratives", U. Marzolph, "Focusees" of jocular fiction in classical Arabic literature, dans S. Leder [éd], *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, p. 123, le même auteur avait évoqué ce mécanisme déjé dans un article de 1996, U. Marzolph, Timur's Humorous Antagonist, Nasreddin Ḫoca, *Oriente Moderno*, n. s. 15, 76, Nr. 2, 1996, pp. 488. Voir aussi sur cela I. Köhler-Zülch, Kristallisationsgestalten, dans *Enzyclopädie des Märchens*, vol. 8, pp. 460-6.
[79] H. Özkan, The Drug *Zajals*, p. 216.
[80] *Éd*. 2:24-25.
[81] Il est intéressant de noter ici qu'en poésie ce procédé rhétorique a été défini par le terme *taḫyīl* dans le *Kitāb al-ṣināʿatayn* de Abū Hilāl al-ʿAskarī (m. après 395/1005). Al-ʿAskarī semble avoir été le seul à définir ce procédé *taḫyīl*. Ibn al-Muʿtazz, en revanche, l'avait appelé *istiṯnā'* qui est "*ta'kīd al-madḥ bi-mā yušbih al-ḏamm*". Plus tard, Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamāwī l'avait aussi décrit ainsi: "*ḏikr al-haǧw fī maʿriḍ al-madḥ*", voir G. J. Kanazi, *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣināʿatayn of Abū Hilāl al-ʿAskarī*, Brill, Leiden 1989, pp. 186-8. En effet, nous croyons que c'est justement cette figure, *taḫyīl-istiṯnā'*, qui est évoquée par le verbe *yuṯnī* au vers *Éd*. 28:7. Enfin *taḫyīl* a aussi été utilisé comme synonyme pour *tawriya* ou double sens, qui est, entre autres, la marque distinctive de la poésie d'Ibrāhīm al-Miʿmār. Voir W. Heinrichs, *Takhyīl*: Make-Belive and Image Creation in Arabic Literary Theory, dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl: The Imagery in Classical Arabic Poetics*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Exeter 2008, pp. 11-14.

VI.2. L’imaginaire

قالوا الحشيشة تتعب قلبك اتركها
فما انت ديم تحمصها وتفركها
فقلت فيها معينى ليس تدركها
عقولكم لو لكزها الوهم حركها
(*Éd.* 44:25-31)

Si l’on retient la définition de l’insensé présentée par Ibn al-Ǧawzī, nous ne manquerons pas de noter ici l’affinité avec le désordre psychique entrainé par le haschich évoqué par al-Badrī lorsqu’il affirme:

> On dit que l’on mange avec [le haschich] les aliments les plus raffinés et les pâtisseries les plus nobles, puis on s’assoie dans l’endroit le plus agréable et, en compagnie des frères, on se met à parler de ce qui existe et ce qui n’existe pas (*yataḥaddaṯu bi-šay’ kāna wa-bi-šay’ lā kāna*)[82].

Ailleurs dans la *Rāḥa* al-Badrī définit ce même concept par l’expression *iḍṭirāb al-ʿuqūl* (*Éd.* 64:5) que nous pourrions traduire, un peu librement, par trouble ou confusion psychique. En effet, nombre d’anecdotes dans la *Rāḥa* évoque ce décalage entre la réalité contingente et donc réelle et une illusion qui est la transposition en images de la réalité psychique du haschichin[83].

Par exemple on raconte qu’un haschichin après avoir absorbé une dose de drogue s’était assis à l’heure du coucher du soleil dans un pré vert à côté d’un ruisseau. Quand les effets de la drogue lui arrivèrent au cerveau (*wa-ṭalaʿat fī dimāġihi*), les vers qui rongeaient son imagination (*qawādiḥ ḫayālihi*) lui firent renverser la tête sur le bord rocailleux de la rivière de tel sorte que l’humidité de l’eau lui arriva jusqu’au visage. Puis, il commença à sentir le sommeil et aurait voulu dormir mais secoua sa tête pour se réveiller. En se relevant, il vit que près de lui il y avait un homme avec un bélier avec des cornes que son maître cherchait de retenir à cause de son ardeur naturelle. Mais quand l’homme enivré se rendit compte que la bête avait été laissée paître librement, pensa que le bélier qui secouait sa tête voulait lui filer un coup de corne. Alors le haschichin l’attaqua en premier mais le bélier le frappa sur le front avec toute la force de sa corne. Le sang coula du front du haschichin et son turban tomba dans l’eau. Les gens qui passaient s’arrêtèrent et le découvrirent enivré par le haschich (*yağidūnahu maṣṭūlan*)[84].

---

[82] *Éd.* 37:3-4.
[83] Jacques Derrida avait très bien formulé ce décalage en termes d’un conflit qui mine l’idée même de la *mimesis*: “Que reproche-t-on au toxicomane? Ce qu’n ne reproche jamais ou jamais au même degré à l’alcoolique ou au fumeur de tabac : de s'exiler, loin de la réalité, de la réalité objective, de la cité réelle et de la communauté effective, de s’évader dans le monde du simulacre et de la fiction. On lui reproche le goût pour quelque chose comme l’hallucination [...] : la drogue ferait perdre le sens de la vraie réalité. C’est toujours au nom de cette dernière que l’interdit est prononcé, me semble-t-il, en dernière instance. Le toxicomane, on ne lui reproche pas la joussance même, mais un plaisir pris à des expériences sans vérité”, J. Derrida, Rhétorique de la drogue, dans J. Derrida, *Points de suspension*. *Entretiens*, textes choisis et présentés par E. Weber, Éditions Galilée, Paris 1992, p. 249.
[84] *Éd.* 25:3-7.

Si nous comprenons bien le texte, le haschichin voyant sa propre image secouer la tête sur le reflet de l'eau, il se prend pour un bélier qui voulait l'attaquer. Le haschichin réagit de façon inattendue à une menace imaginaire, se comportant comme une bête dotée de corne ferait dans la même situation. En d'autre terme, le haschichin passe du *ʿāqil* au *ġayr ʿāqil*, de l'humain à l'animal. Même à une situation imaginaire sa réponse reste inadéquate, l'humain et l'animal se confondent et les différences sont annulées au profit, encore une fois, de l'identité.

Ici l'image des "vers qui rongent son imagination", *qawādiḥ ḫayālihi*, introduit un élément ultérieur à notre discussion, à savoir la réaction du haschichin à une erreur de sens peut aussi être la projection sur la réalité d'une série d'images sous forme d'hallucinations effrayantes où l'effet comique est régi par l'incongru et l'étrange. Comme dans cette anecdote où deux *ğuʿaydī*-s après avoir mangé et bu ensemble dans le magasin d'un tel, absorbèrent de la drogue. Quand les vapeurs du haschich montèrent dans leurs têtes et leurs gorges se déséchèrent, l'un dit à l'autre d'aller remplir une cruche d'eau. Entretemps, un marchant de *manfūš* passa et celui qui était resté dans le magasin acheta un grand *manfūš* pour une demie pièce d'argent et le plaça devant lui en attendant le retour de son compagnon pour le manger ensemble. Cependant, à cause de la somnolence provoquée par la drogue, la tête lui tomba sur le *manfūš* et se colla à son visage et, comme si de rien n'était, il continua à délirer (*yasrudu*) avec le *manfūš* collé à la figure. Quand son compagnon rentra dans le magasin et vit un grand visage d'une teinte rouge qui bougeait, il recula effrayé par ces images pernicieuses (*ḫayālātihi al-fāsida*) si bien que la cruche lui tomba des mains. Puis, il cria: "Ô musulmans, ils sont apparus les démons! Ô musulmans, l'habitant [le *ğīn*] du magasin s'est manifesté!". Alors, les gens affluèrent à la porte du magasin trouvant son compagnon assis, enivré par le haschich et avec un *manfūš* collé à la figure. Et ils rirent beaucoup des deux[85].

Le sentiment de menace provoqué par les hallucinations est aussi à la base d'une autre histoire où un haschichin assis dans son magasin avait absorbé l'équivalent d'une datte de haschich. Puis les vapeurs prirent possession de ses yeux et il se mit à délirer (*yasrudu*). Quand il reprit connaissance (*afāqa*), il faisait déjà nuit et il aperçut une forte lumière qui passait par le seuil de la porte et remplissait son magasin. C'était la lanterne du voisin d'en face qui l'utilisait pour illuminer la rue, mais le haschichin s'imagina que son magasin était en flamme, alors il cria: "Ô musulmans, l'incendie (*al-ḥarīq*)! Ô musulmans, au feu (*al-nār*)! Alors, les voisins s'approchèrent et lui hurlèrent d'ouvrir la porte mais il dit qu'il ne pouvait pas bouger à cause des flammes et demanda de l'aider avec de l'eau. Alors tous lancèrent autant d'eau par le seuil de la porte que le magasin fut inondé et il cria: "Ô musulmans, l'inondation (*al-ġarīq*)!" Et c'est alors que quelqu'un défonça la porte avec un coup de pied et trouva le haschichin dans son lit, les yeux fermés (*wa-ʿaynayhi muġmaḍa*) comme s'il se noyait. Il n'y avait pas de feu chez lui mais seulement la lumière de la lampe du voisin d'en face.

[85] *Éd.* 26:26-27:2.

Ainsi, ils se rendirent compte de ce fait et ils se tordirent tellement de rire qu'ils en tombèrent à la renverse[86].

Dans une autre histoire on raconte qu'un haschichin habillé en *faqīh* était assis au milieu d'une assemblée dans un lieu de plaisir[87]. Quand il fut l'heure de la prière de la fin de l'après-midi, ils lui demandèrent de faire l'imam puisqu'il était habillé comme un *faqīh*. Mais les vapeurs du haschich lui étaient montées à la tête et des images s'enflammèrent dans ses yeux (*wa-kāna qad ṭalaʿa buḫāruhā bi-ra'asihi wa-qadaḥat fī ʿaynayhi ḫayālātuhā*). Puis, il fit la première inclination et il pouvait apercevoir entre ses jambes que ceux qui le suivaient étaient, eux-aussi, inclinés. Cependant des images troublantes sous forme de figures inventées prenaient vie devant ses yeux (*fa-inʿakasat fī naẓrihi ḫayālātuhu al-fādiḥa bi-alwān al-ṣuwar al-mawhima*) et il crut voir des fidèles s'approcher de lui avec l'intention de lui voler son turban ou son *mindīl*. Alors il prit ses sandales et quitta la prière en courant pour se sauver mais il se retrouva au milieu de l'eau avec son turban trempé. Les gens allèrent le chercher et son secret fut dévoilé devant eux[88].

Dans les anecdotes que nous venons de citer, le haschichin après avoir pris la drogue, fait l'expérience d'une réaction physiologique par la montée de vapeurs (*buḫār*) vers le cerveau qui, ensuite, donne lieu, au niveau psychique, à la formation d'images. Ce mécanisme a été partialement synthétisé par al-Badrī lui-même vers la fin de la *Rāḥa* comme suit:

> [Le haschich] enivre la raison et corrompt le corps (*muskira li-l-ʿaql wa-mufsida li-l-badan*). Des savants ont dit: qui voudrait voir comment le haschich agit sur son foie et son cœur, il lui suffit d'en prendre une petite quantité qui, une fois réduite en poudre, sera ensuite dispersée sur une rate ou un foie rôtis. Après une heure, [la poudre de haschich] aura pénétré toutes les parties en se répandant comme le sang, jusqu'à les décomposer et les remplir de trous [par l'action des vers] comme une éponge. Je dis que ce [même] fort effet n'est atteint que dans le mélange [du haschich] avec l'ammoniac de l'urine car l'ammoniac de l'urine lorsqu'il est concentré fait la même chose. Or si le haschich a cet effet sur le foie ou la rate rôtis dans la froideur externe, que va-t-il se passer s'il rentre dans l'estomac et se colle au foie ou au cœur qui, lui, est la source de l'intensité de la chaleur innée? Ces deux [l'estomac et le cœur] seront autant aspergés par la drogue et percés par la force de sa nature sèche que des vapeurs néfastes atteindront la lumière de la raison, qui a sa place dans le cœur, jusqu'à arriver au milieu du cerveau où [ces vapeurs] feront comme des épais nuages et la lumière qui permet de discerner ne distinguera plus ce qui est bien de ce qui est mauvais[89].

Donc les vapeurs qui se produisent par le contact entre le haschich et l'estomac ou le cœur, réceptacle, ce dernier, de la raison[90], sont censés embrouiller la perception. Alors la réalité apparaît comme déformées et des images, *ḫayālāt*, sous forme d'hallucinations effrayantes, se présentent devant les yeux enflammés par la drogue du haschichin. L'idée que l'expérience toxique soit intimement liée à la création d'images et d'illusions avait été déjà soulignée par Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī (614-686/1218-1287) et Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328) pour qui les images (*ḫayālāt*)

[86] *Éd.* 27:3-10. Sur l'expression: *inqalabū bi-l-ḍaḥik* voir R. Dozy, *Supplément*, vol. 2, p. 389.
[87] "fī l-muftarağ", pour R. Dozy, *Supplément*, vol. 2, p. 249 c'est "un lieu où on s'amuse ou mauvais lieu", interprétant l'expression *amākin al-muftarağāt* chez Ibn Iyās, *Badā'iʿ*, vol. 1/1, p. 325 et 566, vol. 1/2, pp. 364-365 et 448, vol. 2, p. 43, 61, 63, 202, 347 et 394, vol. 3, p. 116, 120, 280 et 363, vol. 5, p. 270 et 397. Voir aussi R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Jean Müller, Amsterdam 1845, p. 274.
[88] *Éd.* 25:24-27.
[89] *Éd.* 70:19-71:4.
[90] L. Gardet, ḲALB, dans *EI*[2], vol. 4, pp. 486-7.

et les illusions (*awhām*) provoquées par le haschich étaient un danger constant à l'intégrité de la raison et du discernement. En outre, Ibn Taymiyya avait aussi parlé du plaisir que ces images (*laḏḏa wahmiyya*)[91] pouvaient provoquer chez le consommateur de la drogue comme signe et preuve de son caractère néfaste car ses illusions sont des substituts artificiels et corrompus de la réalité.

Quant au terme *ḫayāl* et *taḫyīl*, nom verbal de *ḫayyala*, ils ont fait l'objet d'une complexe réflexion critique dans diverses disciplines telle que la philosophie, la rhétorique, la logique et la critique littéraire, et impliquent tous deux l'idée de créer ou d'évoquer des images et de donner l'illusion de quelque chose, tout comme le reflet dans le miroir, l'image de l'ombre, l'apparition d'un fantôme donnent l'apparence de la réalité[92]. Marlé Hammond a aussi montré que, bien que l'influence de la philosophie grecque, notamment *De Anima* de Aristote, ait joué un rôle fondamental dans la redéfinition conceptuelle du terme *taḫyīl*, qui, du moins dans la phase initiale de la réception des ouvrages du philosophe grec, a été utilisé pour traduire le mot "phantasia", l'idée originelle du terme arabe *ḫayāl* - le fantôme ou l'ombre de la bien-aimée que visite le poète pendant la nuit - semble toutefois avoir offert une condition favorable à l'emprise de certaines conceptions aristotéliciennes. C'est notamment le double rôle d'*évocateur* et de *provocateur* propre au cliché poétique du *ḫayāl* ou fantôme, qui est le fait d'évoquer une idée par l'imitation - *muḥākāt* dans la terminologie d'al-Fārābī (m. 339/950) - et de provoquer, ensuite, une émotion dans celui qui lit/écoute les vers, qui aurait facilité la réception des concepts du philosophe Stagirite[93]. Plus en détail, dans le *Kitāb al-šiʿr* d'al-Fārābī les trois termes *šiʿr*, *taḫyīl* et *muḥākāt* contribuent ensemble à la définition d'une théorie poétique où le texte, faisant recours à l'imitation par le biais de la similitude, de la métaphore ou de l'analogie, produit chez le récepteur un sentiment d'attraction ou de répulsion par l'évocation d'une image (*taḫyīl*)[94]. Or cette idée d'évocation poétique par l'image nous semble être clairement évidente dans l'usage du verbe *taḫayyala* dans une des anecdotes de la *Rāḥa* où deux poètes, Ḫalīl Ibn al-Faras et Abū l-Faḍl Ibn Abī al-Wafā, composent chacun une épigramme: Ḫalīl Ibn al-Faras improvisa ces vers:

Ô mon *nadīm*, remplie ma coupe
de la pureté du meilleur vin
Puis, dispose-la avec délicatesse
sur un *iwān*[95] et un coussin

tandis qu'Abū l-Faḍl Ibn Abī al-Wafā composa cette épigramme:

Souvent un haschichin est comme un insensé
il prend à la légère l'absorption des graines
quand les gens le voit

[91] *Éd.* 68:23.

[92] Voir l'analyse d'ensemble des différents usages du terme *takhyīl* faite par W. Heinrichs, *Takhyīl*: Make-Belive, pp. 1-14.

[93] M. Hammond, From Phantasia to Paranomasia: Image-evocation and the double-entendre in Khalīl Ḥāwī's "The Mariner and the Dervish dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl*, pp. 274-277.

[94] Al-Fārābī, Treatise on poetry, dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl*, p. 17; voir aussi N. Matar, Afarabi on the Imagination, dans College Literature 23, 1, 1996, p. 102 et p. 107.

[95] Cette partie de la salle qui est surélevée et en estrade, A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 71.

il nie tout alors qu'il continue à les manger

Les deux poètes commencèrent à se disputer sur la question de savoir quelle composition était la meilleure. Alors ils demandèrent au shaykh Šihāb al-Dīn al-Ḥiğāzī de juger mais ce dernier affirma qu'il ne savait pas quelle composition était la meilleure car elles étaient toutes les deux correctes et admirables. Mais quand les deux poètes protestèrent al-Ḥiğāzī ajouta: "Mon seigneur Ḫalīl, tu as évoqué (*taḫayyalta*) le vin et toi, Abū l-Faḍl tu as évoqué (*taḫayyalta*) le haschich", puis il improvisa:

Nous avons deux amis qui ont décrit l'un le haschich
et l'autre le vin, avec beaucoup d'esprit
L'un a évoqué le vin
l'autre le haschich[96]

Quoi qu'il en soit, le *taḫyīl* dont il est question dans la plus part des anecdotes de la *Rāḥa* se situe clairement dans le sillage de l'usage classique du mot *ḫayāl* comme image ou hallucination, du moment que l'activité psychique du haschichin répond à un processus de déréalisation qui ressemble à celui du rêve, où l'imagination n'est qu'une transfiguration du réel.

Toutefois il se peut aussi que le rêve et la réalité interfèrent entrainant ainsi une situation franchement hilarante, comme dans la mésaventure avec le haschich d'Abū al-Ḫayr al-ʿAqqād: le jour de son mariage un de ses amis lui avait donné une pilule de chanvre (*lubāba*) pour l'aider à se relaxer la première nuit de noces avec sa nouvelle femme. Mais l'effet soporifique de la drogue qu'il n'avait jamais absorbée auparavant fut tel qu'il s'endormit tout de suite après l'avoir absorbée dans le lit de noces. La mariée au lieu de s'énerver, lui borda la couverture et s'occupa de son enfant à qui elle murmura de faire son besoin. Mais cet ordre rentra aussi dans les oreilles du mari dormant qui urina et mouilla le lit. C'est alors que son épouse le secoua en disant: "Que-ce que c'est que ça?", mais al-ʿAqqād fit: "*Hem*!"[97]. Puis il se réveilla et, voyant le lit et ses vêtements mouillés, il demanda à sa femme de lui pardonner et raconta ce qui s'était passé: un de ses amis lui avait dit de prendre une pilule de haschich mais au lieu de l'aider à se sentir plus à l'aise avec elle la nuit de noces la drogue lui avait fait perdre connaissance, le monde avait commencé à tourner tout autour, puis il ressentit le besoin d'uriner et rêva d'aller aux toilettes mais quand quelqu'un frappa à la porte, il dit "*Hem*!" pour signaler sa présence. Et c'est alors qu'il s'était réveillé dans cet état pénible. Sa femme, au lieu de faire un scandale, garda le secret de cette défaillance de son mari qui, malgré ce qui c'était passé, continua à prendre la drogue mais en moindre quantité que dans sa toute première et embarrassante expérience avec le haschich[98]. Cette histoire évoque d'une part le sujet de la perte des inhibitions causée par la drogue et de l'autre le motif de l'adulte incontinent qui mouille encore le lit. Le premier sujet sera reformulé dans la conclusion de la *Rāḥa* comme suit: "parmi les avantages [du haschich] c'est que si tu disais à l'oreille de l'enivré par le haschich (*maṣṭūl*) qui dort: 'Tu es dans la latrine, [vas-y] fait ton

[96] *Éd.* 32:22-33:16.

[97] Nous avons rendu l'interjection arabe "*iḥm*!" à la ligne *Éd.* 32:14 et Éd. 32:17 qui sert avertir par le français "*hem*!" sur la base de R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 11.

[98] *Éd*. 32:11-17; voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 82.

débit (*bul*)', il s'urinerait dessus tout de suite"[99]. La même perte des inhibitions est porté au paroxysme dans la description d'Abū Ǧurṯūm al-Ḥimṣī que la drogue avait rendu comme un fou (*ka-l-musthām*), si bien qu'il chantait, dansait et agitant sa verge urinait tout autour de lui ayant complétement perdu le sens de la décence[100]. Quant au deuxième motif, il nous semble pouvoir le comparer à un conte fort similaire qui nous est parvenu en deux variantes: une est celle du *Kitāb rabīʿ al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḫbār* de Maḥmūd Ibn ʿUmar al-Zamaḫšarī (m. 538/1144) et l'autre est contenu dans le *Kitāb al-mustaṭraf fī kull fann al-mustaẓraf* de Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ibšīhī, décédé autour de la moitié du IXe/XVe siècle. Bien que les différences entre les deux versions soient très marginales, nous citerons ici la variante du *Mustaṭraf* dans la traduction de Gustave Rat (m. 1910):

> Une femme désirant se séparer de son mari le cita à comparaitre devant le Qâḍî et l'accusa de pisser au lit chaque nuit. «O mon maître, dit l'individu au Juge, ne te presse point de me condamner; attends que je t'aie raconté mon histoire. Quand je dors, il me semble voir en rêve que je suis dans une île, située au milieu de la mer, où se trouve un château élevé, surmonté d'un dôme fort haut au sommet duquel il y a un chameau sur le dos duquel je suis juché et que ce chameau baisse la tête pour boire l'eau de la mer. Ce mouvement me cause une telle frayeur que je ne puis me retenir de pisser.» En entendant ces paroles, le Qâḍî pissa sur son siège et dans ses culottes et s'écria: «O mon brave, ton récit est si terrifiant que je n'ai pu m'empêcher de pisser, [rien qu'en l'entendant]; quel effet plus terrifiant encore doit donc produire cette situation sur la personne qui s'y trouve directement engagée!»[101]

Certes le conte de la *Rāḥa* ajoute, outre que le haschich comme moteur du rêve et de l'incontinence, le contexte de la première nuit de noces qui rend l'histoire encore plus comique car ce récit ne fait que tourner en ridicule la croyance selon laquelle contrairement au vin le haschich ferait augmenter la virilité agissant, tel un aphrodisiaque sur l'excitabilité génitale. De même, il serait censé stimuler le plaisir sexuel. Cette croyance populaire qui avait été très tôt démentie par les médecins pour qui, bien au contraire, le haschich limitait le désir sexuel jusqu'à entraîner l'impuissance (*qaṭʿ al-bāh*)[102], demeurait cependant ancrée dans la mentalité collective si bien qu'au Xe/XVIe siècle comme nous avons déjà évoqué plus haut al-Anṭākī (m. 1008/1599-1600) affirmait dans sa *Taḏkira*:

> Quand son [du haschich] consommateur se dégrise, il est convaincu que l'absorption de la drogue a rendu plus intense le rapport sexuel, et peut-être qu'il en était ainsi tout au début mais après les nerfs cèdent au froid de cette plante[103].

De plus, dans son recueil de contes du folklore égyptien contemporain El-Shamy rapporte l'histoire drôle d'une femme qui avait deux prétendants: l'un s'adonnait au haschich (*ḥaššāš*) et l'autre au vin (*ḫamorgi*). Une nuit les deux passèrent en même temps par sa maison; elle leur proposa de se

---

[99] *Éd.* 71:6-7.

[100] *Rāḥa*, Ms [ب], 10a-b; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 146.

[101] Al-Ibšīhī, *Al-Mostaṭraf. Recueil des morceaux choisis ça et là dans toutes le branches de connaissances réputées attrayantes*, 2 vols, trad. G. Rat, Ernest Leroux - Paul Tissot, Paris - Toulon 1899-1902, vol. 2, p. 654; voir aussi le texte arabe al-Ibšīhī, *Kitāb al-Mustaṭraf fī kull fann al-mustaẓraf*, ʿĀlam al-kutub, Bayrūt 1998, p. 475. Pour l'autre variante voir al-Zamaḫšarī, *Kitāb Rabīʿ al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḫbār*, 5 vols, Mu'assasat al-aʿlamī, Bayrūt 1991, vol. 5, p. 46. Voir aussi U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 250 n°1159. Dans une autre histoire, ce sont les deux époux qui mouillent le lit pendant la nuit bien que la cause ne soit ni un rêve ni un cauchemar, voir Al-Rāġib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt*, vol. 4, p. 721 et U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 244 n° 1124.

[102] Al-Rāzī, *Kitāb al-ḥāwī*, vol. 19, p. 355 et p. 361; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 20 et notes 4, 5 et 6.

[103] Al-Anṭākī, *Taḏkira*, vol. 1, p. 219.

rendre au Nil et le premier qui serait arrivé de l'autre côté du fleuve passerait la nuit avec elle. Alors les deux plongèrent dans le Nil et l'ivrogne nagea plus vite que le haschichin et la femme l'amena chez elle. Le jour suivant elle rencontra le mangeur de chanvre et lui reprocha d'avoir perdu alors qu'elle avait suggérait cette compétition étant sûre qu'il aurait gagné car l'ivrogne n'aurait pas pu nager dans son état. Alors le haschichin lui dit que sa verge était tellement en érection qu'elle s'était coincée dans la boue. Mais la femme non contente de son excuse répliqua qu'il aurait pu nager sur le dos et le haschichin lui demanda comment il aurait fait avec les ponts[104].

La confusion entre réalité et rêve érotique a été aussi développée dans l'épisode du *mangeur de haschich* dans les *Mille et une Nuits* où un homme qui avait dépensé toute sa fortune pour les femmes entra un jour dans un hammam où il prit une dose de haschich puis:

> La drogue fit son effet et lui monta au cerveau. Il s'étendit de tout son long à même les dalles et rêva (*ẖayyala*) que le chef des garçons du hammam, un grand gaillard, le massait. Deux esclaves, debout près de lui, tenaient, l'un la tasse de cuivre servant à puiser l'eau, l'autre le nécessaire de toilette. Étonné d'une telle sollicitude, il se demandait si ces employés se trompaient de client ou s'ils étaient comme lui sous l'influence de l'herbe. Il se mit à l'aise et s'imagina (*taẖayyala*) que le masseur lui disait: «Seigneur, il est temps, ton tour est arrivé.» Il rit et s'exclama en se dressant sur son séant: «Ô bienfaisante euphorie du chanvre indien!» Le préposé l'aida à se lever, lui entoura les reins d'un pagne en soie noire et, suivi des deux esclaves, le conduisit dans une pièce particulière préalablement fumigée à l'encens, où avait été disposés des fruits ainsi que des bouquets de fleurs. Une pastèque ouverte en deux lui fut offerte. Assis sur un banc en bois d'ébène, il fut délicieusement massé puis lavé à grand eau par les aides. «Grand bien te fasse, seigneur maître», lui souhaitèrent les trois hommes avant de se retirer en renfermant la porte. Resté seul, et toujours en proie à ses hallucinations, il se débarrassa de son pagne et se mit à rire aux éclats au point de manquer de défaillir. «Qu'ont-ils, se dit-il, à me traiter comme un vizir et à me donner du "seigneur maître"? Ils ont probablement été confondus; quand ils remarqueront leur erreur, ils me traiteront de canaille et me roueront de coups!»

Puis encore sous l'influence de la drogue il imagina que des serviteurs et des eunuques après l'avoir enveloppé dans de serviettes de soie et lui avoir fait mettre de sabots l'amenèrent dans un patio, l'étendirent sur un riche lit et continuèrent à le masser jusqu'à ce qu'il s'endormît:

> il rêva alors qu'il tenait dans ses bras une adolescente. Il l'embrassa, la plaça entre ses cuisses, se mit dans la position du mâle et, le sexe à la main, la pressa et l'écrasa sous lui. Il s'apprêtait à jouir quand une voix l'interrompit dans son élan: «Réveille-toi, vaurien! c'est l'après-midi et tu dors encore!» Il ouvrit les yeux et constata qu'il était toujours dans la salle froide au milieu d'autres baigneurs qui se gaussaient de lui, car son pagne avait glissé, offrant le spectacle de son membre en érection. Il comprit alors qu'il avait été victime d'un rêve né dans son imagination exaltée par la drogue. Piteux, il dit à celui qui l'avait réveillé: «Tant qu'à faire, tu aurais pu au moins me laisser le mettre! - N'as-tu pas honte, effronté mangeur de haschich, de dormir la verge dressée?» Et tous de lui tomber dessus et de lui assener des soufflets qui lui mirent la nuque en feu. Telle est l'histoire de ce malheureux affamé qui n'avait goûté au bonheur qu'en songe[105].

---

[104] H. El-Shamy, *Folktales of Egypt*, p. 230-1 n° 67.

[105] *Les Mille et Une Nuits*, 3 vols, texte traduit, présenté et annoté par Jamel Eddine Bencheikh et André Miquel, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Pari 2005-6, 1,675-6. Voir en outre V. Chauvin, *Bibliographie*, 6, 124 n° 278; A. Chraïbi, *Les Mille et une Nuits. Histoire du texte et Classification des contes*, L'Harmattan, Paris 2008, p. 73 et 127; U. Marzolph, "Hashish Eater, 42 *Tale of the*", dans *ANE*, 216; A. Legnaro, Haschich im islamischen Kulturkreis - am Beispiel der Erzählungen aus den Tausendundein Nächten, dans *Fabula* 17, 1977, 260-1. Pour le texte arabe voir *Kitāb alf layla wa-layla*, 4 vols, al-Ṭabʿa al-ṯāniya, Muqābala wa-taṣḥīḥ al-šayẖ Muḥammad Qiṭṭa al-ʿAdawī, Maṭbaʿat ʿAbd al-Raḥmān Rušdī Bek al-Kā'ina bi-Būlāq, 1279/1862, vol. 1, pp. 404-405.

Cette histoire encadrée dans l*'Histoire du roi ʿUmar al-Nuʿmān* et qui corresponde à la centquarantetroisième nuit de la version de Boulak de *Nuits*, est racontée au prince Kān Mā Kān par sa vieille nourrice Bākūn. Envoyée par le roi Sāsān qui s'était emparé du trône promis à Kān Mā Kān, la vieille devait endormir et puis assassiner le prince avec un poignard empoisonné. Quand Bākūn se présente chez Kān Mā Kān et lui offre de passer la nuit avec lui pour lui raconter des histoires d'amants malades d'amour (*amraḍahu l-ġarām*), le prince demande à sa nourrice de lui raconter plutôt des histoires qui puissent alléger son cœur et éloigner la tristesse (*yafraḥu bihi qalbī wa-yazūlu bihi karbī*). Ainsi l'épisode du haschichin aux antipodes des histoires larmoyantes d'amants se profile, en revanche, comme un intermezzo délassant et bouffonesque au milieu du drame que le prince au même titre que le lecteur traversent. En effet, Kān Mā Kān sera autant amusé par cette histoire drôle qu'il se roulera même par terre de rire (*ḍaḥika ḥattā istalqā ʿalā qafāhi*). Quant au haschichin, il ne lui reste plus que le rêve ou, mieux, le rêve érotique qui couronne un autre rêve fait de richesse et d'abondance produit par la drogue alors qu'il est dépossédé de tout, ayant désormais dépensé toute sa fortune avec les femmes. En d'autres termes, le haschich produit des images et des objets sexuels qui étaient devenus inaccessibles au haschichin mais dont il peut jouir dans une réalité parallèle étrange, certes, aux yeux mêmes du rêveur, où le *soi* n'est pas le *soi* mais plutôt une projection de son propre désir.

Sur la nature de ce désir Ibn Taymiyya avait été assez clair: soit le haschich affaiblie la virilité, fait disparaitre l'ardeur (*zawāl al-ḥamiyya*) entrainant au cocuage (*dayyūṯa*) et la diminution de la jalousie (*ġayra*) vis-à-vis de la femme, soit le chanvre provoque efféminement (*taḫnīs*) et homosexualité passive (*ma'abūn*)[106]. En effet, sur le lien entre ivresse d'origine toxique et pédérastie (*liwāṭ*) al-Badrī a consacré toute une section correspondant au sixième chapitre de la *Rāḥa*[107].

Pour en rester à ceux que Sami-Ali a défini comme les équivalents diurnes du rêve, tels que le fantasme, le délire ou l'hallucination[108], il se peut que parfois la vision sous l'effet du haschich rencontre par hasard le surhumain qui, quant à lui, n'est pas complètement étrange à l'anecdotique arabe: il y avait deux amis bossus et tous deux haschichins. L'un était poli et l'autre grossier, et chacun avait une bosse sur la poitrine et une sur le dos. Un jour, resté seul, le bossu gentil acheta du haschich (*zīh*) et une grenade puis entra dans un hammam et, s'isolant dans une pièce particulière (*ḫalwa*), commença à broyer du haschich sur le marbre en l'écrasant avec les mains et en le réduisant en poudre jusqu'à lui donner la forme habituelle. Puis, il modela des pilules (*banādiq*) et les rangea en fil, les alternant avec des graines de grenade. Ensuite il s'assit pour admirer son travail (*ṣaḥīḥihi*): les boulettes de haschich étaient comme des émeraudes intercalés à des saphirs sur le cristal du marbre

---

[106] Sur cela voir Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 205, 211 et 223; Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 85-86, pp. 113-114 et pp. 135-136. Sur l'interprétation de l'expression *fataḥa bāb al-šahwa* voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 81-82 pour qui elle ne se réfère pas aux pulsions sexuelles mais à l'assuétude provoquée par la drogue, concept déjà exprimé dans une autre fatwa du même auteur, voir plus haut, chapitre III, p. 73 et note 117; voir aussi Ibn Taymiyya, *Al-Siyāsa al-šarʿiyya*, pp. 151-152 et H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*, p. 112.

[107] *Rāḥa*, Ms [ظ], 65a-70b; Ms [ب], 30a-47b.

[108] Sami-Ali, *Le Haschisch*, préface à l'édition de 1988, p. XII.

reluisant de l’argent de l’eau et sur cela il récita des vers. Soudain le mur s’ouvrit et un *ʿifrīt* en forme d’éléphant sortit et appela le bossu qui voyant le démon ne fut pas troublé par cette vision et ne cria pas, au contraire lui parla gentiment et le mit à son aise en continuant à faire ce qu’il était en train de faire avec la drogue. Alors, le *ğinn* pensa: “Par Allāh, ce bossu est vraiment gentil” et lui demanda: “Ô humain, quel est ton souhait?”, il répondit: “Par Allāh, ces deux bosses m’affligent beaucoup si bien que personne veut avoir de commerce charnel avec moi (*muʿāšara*)”. Alors, le *ğinn* lui arracha les deux bosses et les mit au sommet du mur. Ainsi sa poitrine et son dos furent finalement aplanis et il put rester débout tout droit et se sentit heureux. Quand il rencontra son copain qui le questionna sur ce qu’il lui était arrivé, le bossu gentil lui raconta l’histoire du démon. Alors, le bossu grossier se rendit au marché pour vendre sa chemise de toile[109] pour quatre dirhams et s’acheter lui aussi du *zīh* et une grenade. Puis, il se rendit au hammam et se mit à broyer le haschich leurs donnant la forme de deux concombres, il mangea le premier et était en train de manger le deuxième quand le *ğinn* sortit du mur: “Notre gentil ami est venu nous rendre visite!” Mais quand le bossu vit le démon il cria au secours, laissant tomber le haschich dans le canal d’écoulement. Le *ğinn* pensa: “Certainement, il est le grossier”, alors il le mit débout et fut gentil jusqu’à ce qu’il se tut, puis allongea sa trompe vers les deux bosses qui avaient été placées sur le mur et les attacha au bossu une au côté droit et l’autre à gauche. Ainsi, avec quatre bosses il sorti du hammam et à qui lui demanda ce qu’il lui était arrivé, il répondit: “Ces deux m’ont été crées par Allāh le Très Haut, ces deux autres je les achetés pour quatre dinars, le prix d’une chemise du hammam un tel[110].

Dans cette anecdote le haschich nous semble jouer un double rôle. D’une part le chanvre sert à évoquer un rituel où l’absorption de haschich dans le hammam s’accompagne de l’ingestion de la grenade. Les deux bossus haschichins sont présentés comme moralement antithétiques: l’un est gentil (*laṭīf*) et l’autre est grossier (*kaṯīf*). Cette même opposition se reflète dans la manière de préparer le haschich: le premier bossus donnera à la drogue l’aspect de boulettes et le contraste chromatique qui dérive de la juxtaposition avec les graines de grenade servira de similitude avec les pierres précieuses, en outre son raffinement le portera même à improviser des vers; le deuxième, en revanche, grossier comme il est, ne saura modeler que deux vils concombres. Ainsi lorsque le merveilleux apparaît les deux réagissent selon leur propre nature: l’un montre familiarité et gentillesse à l’apparition du *ğinn* à forme d’éléphant et pour cela en sera rétribué tandis que la réaction de l’autre suscite l’irritation du démon qui puni le bossu en doublant son infirmité. D'autre part, dans la pointe finale le haschichin quatre fois bossu offrant sa personne en un spectacle curieux (*wa-huwa furğatun min al-furağ*) dans sa monstruosité, sous l’effet de la drogue, donne une interprétation alternative de l’évènement. Le merveilleux est mystérieusement oblitéré à l’endroit même où, comme pour le premier haschichin, il serait censé être. À sa place le bossu grossier élabore une justification absurde certes, mais qui, dans sa

[109] Le *ḫaliqa* ou *ḫaliq* est une “chemise de toile bleue que portent ordinairement les paysans”, R. Dozy, *Supplément*, 2, 399.
[110] *Éd.* 26:1-25.

logique, devrait être plus rationnelle que l'histoire du *ǧinn*[111]. En d'autres termes il s'agit ici de banaliser le fabuleux pour rediriger l'attention sur le quotidien d'une transaction commerciale: les bosses étant assimilés à un article quelconque.

Mais si ce n'est pas un rêve ou une hallucination qui entraîne une situation comique, c'est alors la somnolence incontrôlable qui déclenche le rire. Comme dans cette histoire où un tel après avoir absorbé une dose de haschich et surpris par le sommeil s'allongea dans un des bateaux attachés à la rive du Nil. Or cette embarcation était censée partir pour la Haute Égypte (*Ṣaʿīd*) et les marins cherchèrent à réveiller le haschichin sans y réussir. Ainsi le bateau prit le large et quand le drogué se réveilla il se trouva dans un pays lointain qu'il ne connaissait pas. Alors les marins lui dirent qu'ils avaient essayé de le réveiller sans y parvenir. Mais quand le haschichin commença à avoir faim et à sentir le manque de drogue (*faqd al-zīh*), s'écria: "Jetez-moi sur la terre ferme ou je me lance dans l'eau et je meurs". Alors ils portèrent le haschichin sur la rive et en maugréant il se mit en marche, déchiré par le manque de haschich (*li-faqd al-ṭība*), jusqu'au Caire après un jour et une nuit[112].

Dans l'*Histoire naturelle de l'Égypte*, Prospeto Alpini citant l'autorité du médecin Jean Jacques Manni, raconte une histoire similaire où un capitain de navire accoutumé à l'opium:

> il allait au Caire et, sur le Nil, l'opium [...] lui manqua, à l'heure où il avait l'habitude d'en prendre, c'est-à-dire au lever du soleil. Il fut d'abord pris de crampes d'estomac, puis d'absences et de sueurs froides; enfin sa voix s'éteignit. Se sentant mal pendant un certain temps et ne trouvant de secours ni dans le vin ni dans aucun des autres produits qu'il avait à sa disposition dans le bateau, il se jeta à l'eau comme fou, abandonna son bateau et, gagnant la rive à la nage, s'enfuit dans le désert[113].

Dans ce récit, deux effets provoqués par le haschich sont présentés successivement pour décrire une scène extrêmement comique: d'abord la somnolence du haschichin est telle qu'il ne pourra pas être réveillé par les marins; puis, quand le bateau est déjà au milieu du Nil ce sont des symptômes physiques tels que l'envie de nourriture et le sevrage toxique (*faqd al-zīh*) qui portent le haschichin à menacer de se jeter à l'eau si les marins ne le ramènent pas à la rive. En d'autres termes, c'est la raideur dans le sens bergsonienne de l'obstination du corps (le sommeil) et de l'esprit (état de manque de nourriture et drogue) qui détermine une situation bouffonesque[114].

Cette même raideur comique du haschichin endormi est mise en place dans une autre anecdote où un homme qui avait l'aspect d'un *faqīh* une nuit en avait absorbé plus que d'habitude. Alors qu'il se trouvait chez des paysans, il fut appelé à diriger la prière de la nuit (*al-ʿišāʾ*) mais lorsqu'il fit la première prosternation il ne se releva pas. Ainsi, les fidèles le secouèrent pour qu'il se remette débout, mais il ne se leva point. Alors, les paysans sortirent de la mosquée en disant: "Que Allāh ait

[111] Il apparaît pertinent ici de parler de ce qui Ignacio Matte Blanco avait définit en terme de *logique symétrique* qui décrit la pensée symétrique de l'inconscient, pour l'opposer à la logique asymétrique et différenciatrice de la pensée consciente, voir sur cela I. Matte Blanco, *The Unconscious as Infinte Sets. An Essay in Bi-Logic*, Duckworth, London 1975, voir notamment la sixième partie.
[112] *Éd.* 32:18-21.
[113] P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, vol. 1, p. 136.
[114] Sur cette forme d'humour de situation voir H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, PUF, Paris 1950.

miséricorde de l'imam! Il était un homme autant pieux que Allāh l'a rappelé à Lui pendant la prière". Puis, ils le couvrirent et firent venir ceux qui lavent et embaument les morts. Mais lorsqu'ils voulurent l'amener avec eux, soudain il se réveilla et dit: "Êtes-vous prêts pour la prière du soir (*al-maġrib*)?". "Malheur à toi, s'écrièrent-ils, pourquoi la prière du soir?" et il leur répondit: "Parce que jusqu'à présent elle n'a pas encore été annoncée". Alors, ils dévoilèrent son affaire: il était sous l'effet du haschich[115].

Ici non seulement le haschichin s'endort pendant la première prosternation de la prière de la nuit suscitant ainsi la préoccupation des fidèles que le croient mort. Il perd aussi la perception du temps si bien que lorsqu'il se réveille, il retourne en arrière dans le temps et confond les deux prières canoniques.

Un effet cataleptique fort similaire, mais avec un déroulement différent de celui que nous venons de décrire, est évoqué avec référence à l'opium dans une des histoires du *Kitāb aḫbār al-ḥamqā* d'Ibn al-Ǧawzī où un jeune secrétaire (*kātib*) avait été capturé par les Kurdes qui avaient demandé une rançon pour le libérer (*ṭalabū minhu an yaštarī nafsahi*). Alors le *kātib* demanda à sa famille de lui envoyer l'équivalent de quatre dirhams d'opium qu'il allait utiliser pour faire croire à ses ravisseurs qu'il était mort. Ainsi il rejoindrait les siens qui devraient l'amener dans le bain et après l'avoir frappés, il reprendrait connaissance. Cependant, nous dit Ibn al-Ǧawzī, le jeune secrétaire était un peu attardé (*mutaḫallif*) et ne savait pas quelle dose d'opium était suffisante et quelle dose était en revanche mortelle. Ainsi il prit (*šariba*) les quatre dirhams d'opium et tomba dans un tel sommeil que les Kurdes l'enveloppèrent dans le linceul et l'envoyèrent dans son pays. Sa famille porta le corps dans le hammam et commença à le frapper mais il ne se réveilla pas. Alors les médecins constatèrent la mort du jeune secrétaire car dans sa stupidité et son ignorance il avait absorbé une dose mortelle[116].

Quoi qu'il en soit, comme dans une anecdote que nous avons déjà pu analyser plus haut (*Éd.* 25:24-28), quand un haschichin habillé en *faqīh* est chargé de la prière, la situation qui en découle ne peut qu'être ridicule. Il est intéressant de noter ici qu'al-Badrī dans la *Rāḥa* repète trois fois (*Éd.* 25:8, 25:24 et 62:4-6) l'expression: *yatazayyā bi-*ziyy *al-fuqahā'*. Or, nous ne croyons pas que les *faqīh*-s tout comme les shaykhs et les *faqīr*-s s'adonnaient plus que d'autres catégories sociales, plus ou moins marginales comme les *ḥarāfūš*[117], à l'absorption de haschich. Au contraire, le haschich étant meilleur marché que le vin, la consommation de cette drogue était transversale dans la société mamelouke. Et cela malgré le fait que, comme montré dans l'étude de Bernadette Martel-Thoumian, au IXe/XVe siècle, par exemple, la majorité de punitions pour avoir absorbé du haschich étaient appliquées,

[115] *Éd.* 25:8-11.
[116] Ibn al-Ǧawzī, *Aḫbār*, p. 172. Sur le motif de l'idiot qui prétend d'être mort et meurt vraiment voir aussi U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, pp. 226-7 n° 1022.
[117] Selon C. Tortel, *L'ascète*, p. 37-39, *ḥarāfīš* qui dérive du persan *ḫar-pūš*, "habillé en âne" et qui "rappelle cette coutume de l'Inde ancienne qui consistait à ridiculiser le criminel accusé de fornication en l'affublant d'une paeu d'âne", non seulement étaient parmi les consommateurs habituels de haschich, mais ils étaient aussi les marchands de cette drogue.

d'après les sources, aux religieux[118]. Cependant, ceux qui écrivaient ces chroniques étaient plutôt intéressés à amplifier les déviations de l'orthodoxie de la part de personnages illustres tels que des *fuqahā'* et des *ʿulamā'*[119], ou à critiquer ouvertement l'ignorance des parvenus qui avaient réussis, certainement pas par leur mérite, à se faire désigner enseignants ou même chefs d'une madrasa[120]. Cette insistance à vouloir représenter des haschischins habillés en *fuqahā'* ou plutôt qui se font passer pour tels comme dans l'histoire de l'avide haschischin qui veut entrer dans une *zawiyya* pour profiter des dons et en secret continuer à prendre sa drogue (*Éd*. 27:20-26), n'est pas anodine. Si d'une part al-Badrī ne fait que contribuer à une riche tradition de récits humoristiques qui mettent en ridicule des imams, des *faqīh*-s, des ulémas et des enseignants pédants[121], de l'autre on y reconnaîtra certainement un aspect subversif dans la mesure où l'auteur de la *Rāḥa* non seulement rend difficile la distinction du vrai (non haschischin) du faux (haschischin) juriste, mais il semble vouloir aussi se moquer du débat qui occupait les *faqīh*-s de son époque à propos de la licéité du haschich, débat qu'il présentera dans la conclusion de son ouvrage. En outre, on remarquera que dans la plupart de cas al-Badrī prend soin d'indiquer que les haschichins protagonistes de ces histoires avaient absorbés une dose de drogue plus élévée que d'habitude (*akala/balaʿa/istaʿmala bi-zā'id/bi-ziyāda*) justifiant ainsi ces événements étranges comme la conséquence d'un excès dangereux.

Quoi qu'il en soit, trois histoires rapportées uniquement par le témoin parisien de la *Rāḥa* mettent en scène le personnage d'un enseignant ḥanafite dénommé Muslim qui avait l'habitude de donner des cours enivré par le haschich. Pendant qu'il enseignait un jour dans la madrasa *al-Barqūqiyya*, il était en train de parler quand son turban tomba de sa tête et se déploya devant les élèves avec les pilules (*qurūn*) de haschich qui étaient cachées dans ses plis. Alors, un étudiant osa lui demander ce que c'était et le shaykh en les ramassant lui répondit que c'était du haschich qui servait à quelque chose. Mais quand l'élève objecta, le shaykh répliqua: "Laisse-les [les *qurūn*] à qui les utilise" et les remit dans le pli de son turban[122]. Dans l'anecdote suivante nous trouvons encore Muslim dont les yeux étaient devenus rouges à cause de la drogue. Un de ses élèves faisait le *iʿrāb* d'un vers de la *Burda* d'al-Būṣīrī (608-696/1213-1295) et le hasard voulu que ce fut le vers suivant: *Qu'ont tes yeux? Quand je dis: "Abstenez-vous", ils versent des larmes*. Alors le shaykh se sentant concerné par ces paroles lui dit: "Quel est le problème avec mes yeux? Bien que les jeunes soient très impertinents! Lève-toi, je n'a plus rien à t'enseigner"[123]. Enfin, on raconte que le shaykh Muslim passant par *Bāb*

[118] Voir chapitre III, pp. 55-56.
[119] B. Martel-Thoumian, *Délinquance et ordre social*, p. 167 et É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, pp. 185-6.
[120] Voir sur cela D. Behrens-Abouseif, Craftsmen, upstarts and Sufis in the late Mamluk period, Bulletin of SOAS 74, 3, 2011, pp. 375-395 et le récent T. Herzog, Composition and Worldview of some *Bourgeois* and *Petit-Bourgeois* Mamluk *Adab*-Encyclopedias, Mamlūk Studies Review 17, 2013, surtout pp. 102-104.
[121] Voir, entre autres, *bāb nawādir al-muʿallimīn* chez al-Ābī, *Naṯr*, vol. 5, pp. 220-225 ou les chapitres *aḫbār ğamāʿat al-ʿuqalā'*, *bāb al-a'imma* et *bāb al-muʿallimin* chez al-Ğawzī, *Aḫbār*, pp. 63-74, 119-120 et 149-152. À propos des pédants voir J. Sadan, *al-Adab al-ʿarabī*, pp. 75-129.
[122] *Éd.* 48:3-6. Voir aussi sur cela F. Rosenthal, *The Herb*, p. 144.
[123] *Éd.* 48:14-16.

Zuwayla acheta des poulets et dit au vendeur de les envoyer à la madrasa *al-Barqūqiyya* qui se trouve à *Bayna al-Qaṣrayn*. Alors le vendeur lui demanda: “Je dirai au nom de qui?” Il répondit: “Dit la maison de Muslim (*bayt Muslim*)”. Alors, le marchand de poulets s’écria: “Gloire à Allāh, la madrasa est pour tous les musulmans (*al-madrasa kulluhā li-l-muslimīn*)”! Et le shaykh répliqua: “Tu mens, dans cette madrasa il n’y a d’autre Muslim que moi (*mā fihā muslim illā anā*)!”[124].

Il est intéressant de noter ici que si dans les deux premières anecdotes l’auteur indique explicitement que le shaykh Muslim était sous l’effet du haschich, dans la dernière histoire, en revanche, la référence à la drogue a été omise. En effet, dans les deux premières histoires le haschich est un élément central pour le déroulement du comique évoquant la crainte de Muslim vis-à-vis des élèves qui avaient démasqué son habitude. La troisième histoire, en revanche, présente le schéma typique du quiproquo qui consiste à confondre un prénom, Muslim dans ce cas, pour sa signification commune, *muslim* ce qui est un musulman. Là encore, dans l’association moqueuse entre haschischin et juriste ḥanafite, nommé Muslim de surplus, l’on ne manquera pas d’entrevoir une attitude subversive.

Quoi qu’il en soit, ce genre d’équivoque comique est très répandu dans l’anecdotique arabe comme par exemple dans cette histoire du *Naṯr al-durr* d’al-Ābī (m. 421/1030) ensuite rapportée parmi les anecdotes qu’Ibn al-Ǧawzī raconte à propos de Ǧuḥā: un homme stupide demande qui est le propriétaire d’un certain bâtiment et on lui dit que c’est le *masǧid al-ǧāmiʿ*, la mosquée du vendredi (ou de l’assemblé). Alors l’homme fit l’éloge de ce Ǧāmiʿ qui avait construit une si belle mosquée (*masǧid*)[125].

Quant à la deuxième anecdote, l’utilisation des vers poétiques décontextualisés est une technique comique employée aussi dans une anecdote du *Kitāb al-ḥamqā* d’Ibn al-Ǧawzī où un tel se rendit chez quelqu’un qui avait une maladie aux deux genoux et lui dit: “Par Allāh, Ǧarīr a composé un vers dont je ne me rappelle plus du début mais la fin est la suivante: *il n’y a pas de médecin pour le mal aux genoux*”. Alors le malade s’écria: “Que Allāh te prive du bonheur! Tu ne pouvais pas oublier la fin et te rappeler du début?”[126] Dans un motif très bien représenté dans la littérature *hazlī* un bédouin nommé Mūsā comme Muslim, le shaykh haschichin, croit avoir été démasqué dans son acte illicite: il avait volé une bourse, puis entra dans une mosquée pour prier et quand l’imam récita le verset “Qu’est

[124] *Éd.* 48:17-19.
[125] Al-Ābī, *Naṯr al-durr*, 7 vols, éd. Ḫ. ʿAbd al-Ġanī Maḥfūẓ, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 2004, vol. 5, p. 208; Ibn al-Ǧawzī, *Aḫbār*, p. 49; A. Farrāǧ (éd), *Aḫbār Ǧuḥā*, p. 91; U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 200 n° 876. D’autres histoires similaires jouent avec le prénom Saʿīd et l’adjectif *saʿīd*, Sayyid et le nom commun *al-sayyid*, Ḥasan et l’adjectif *ḥasan*, voir respectivement U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 68 n° 264 et n° 265, p. 241-2 n° 1108.
[126] Ibn al-Ǧawzī, *Aḫbār*, p. 172. Le *ṣadr* ou premier hémistiche de ce vers est le suivant: *les membres du corps tremblants gémissent pour la fatigue*, voir sur cela Ibn ʿAbd Rabbih, *Al-ʿiqd al-farīd*, 8 vols, éd. M. Muḥammad Qumayḥa, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 1983, vol. 2, pp. 368-9.

cela, dans ta main droite, Ô Moïse?" (*Sūrat Ṭaha*, 17), il lui jeta dans les mains la bourse disant: "Par Allāh, tu es vraiment un sorcier"[127].

Dans l'anecdote de Muslim comme dans celle du bédouin Mūsā, ce sont les deux personnages qui créent l'association entre leurs actions, par lesquelles ils craignent d'être démasqués, et les versets poétiques ou coraniques. Quoi qu'il en soit, dans les trois histoires l'humour découle du fait qu'entre une signification majeure ou noble et une mineure ou triviale le choix est fait sur la deuxième option, ce qui est un des artifices majeurs de l'humour à savoir l'abaissement plus ou moins conscient de la référence savante et religieuse.

Signalons enfin un dernier groupe d'anecdotes qui élaborent davantage d'un côté sur la lassitude qui entraîne la somnolence et de l'autre sur un certain fléchissement de l'attention de telle sorte que le haschichin s'abandonne à tout autre chose qu'à son projet initial. Dans les deux cas, à l'immersion dans le haschich correspond la suspension de la perception de la réalité où le temps et l'espace se raréfient. Une image particulièrement suggestive de cette "immersion" est évoquée dans l'histoire de ʿAlā' al-Dīn Ibn al-Mušrif al-Mārdīnī qui, un jour, fut entrevu dans le *marǧ* de Damas par al-Taqawī Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī et al-Muqirr al-Amīn al-Ḥimṣī, secrétaire, ce dernier, de la noble chancellerie de Damas. Al-Mārdīnī était assis au milieu du pré vert et, ce jour-là, il en avait absorbé plus que d'habitude (*wa-kāna qad istaʿamalahā bi-zā'id*), quand il se rendit compte que les deux hommes l'avaient vu, il devint rouge de honte et fit semblant de dormir. Alors, Ibn Ḥiǧǧa et al-Amīn al-Ḥimṣī s'approchèrent de lui pour comprendre s'il était réellement endormi et Amīn al-Dīn l'appela: "Shaykh ʿAlā' al-Dīn!", mais il ne répondit point. Alors, Ibn Ḥiǧǧa fit: "Qāḍī Amīn al-Dīn, laisse-le il est comme la *līqa* trempée dans un encrier (*ka-annahu līqa ġāriqa fī dawā*)[128]!" et Amīn al-Dīn: "Tu as raison, sauf que celui-ci est noyé dans du haschich (*min hāḏā ġāriq fī ḥašīšin*)". À ce moment-là, al-Mārdīnī leva sa tête vers eux et dit: "C'est tout à fait vrai ce que vous avez dit". Puis l'auteur de la *Rāḥa* ajoute deux vers au sujet de la *līqa* composés par Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Baraka à propos du juge Sirāǧ al-Dīn al-Ḥasānī (al-Ḥusānī):

> Le drogué de Sirāǧ est un pauvre indigent
> il s'éloigne de la bonne route
> Il est comme le calame qui a une *līqa*
> trempée dans l'encrier[129]

Ici la perte de l'honneur est escamotée par al-Mārdīnī qui, faisant semblant de dormir, ne doit pas se justifier devant les deux hommes qui, quant à eux le croient tellement drogué qu'il finissent par le comparer à cette mèche d'étoffe imbibée d'encre (*līqa*). Cependant, le haschichin perd de vue son plan originel et, trouvant que leur analogie illustrait parfaitement sa condition, ne peut s'empêcher

[127] Al-Zamaḫšarī, *Rabīʿ al-abrār*, vol. 2, p. 34; al-Ibšīhī, *Mustaṭraf*, p. 472. Pour les autres variantes voir U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, pp. 245-6 n° 1130.

[128] La *līqa* est une mèche de laine ou de coton qui garnissait l'encrier et "qui devait permettre de contrôler la quantité d'encre prise avec le calame", F. Déroche, *Manuel de codicologie*, p. 118.

[129] *Éd.* 33:17-34:3.

d'exprimer son appréciation pour un tel parallèle. L'effet comique consiste alors à se méprendre sur les rapports du présent au passé, l'un étant pris pour l'autre et vice-versa.

Comme dans cette autre anecdote où un éthiopien (*ḥabašī*) un jour entendît un joueur de flûte et sortant dit: "Bravo au maître de la flûte (*al-zamr wa-l-nāy*)!", puis il se retourna et vit que les gens se préparaient pour la prière de la nuit. Alors il entra avec eux dans la mosquée et, oubliant de faire les ablutions, fit la première prosternation et continua à rester dans cette position jusqu'à ce que les gens à la fin de la prière lui disent: "Réveille-toi, réveille-toi!" et il répondit: "Bravo au maître de la flûte!". Alors les gens lui firent: "Que-ce que c'est que ce discours?" et il répondit: "Personne ne joue de la flûte comme lui sur terre!", "Tu es dans la mosquée", lui dirent. Alors, l'éthiopien s'excusa: "Par Allāh excusez-moi, j'étais entièrement sous l'effet du meilleur haschich (*fa-qad ġalibtu ʿalā sulāfat al-ḫaḍrāʾ*)"[130].

Cette histoire rappelle celle du *faqīh* qui, s'endormant pendant la première prosternation, est cru mort par les fidèles, mais après avoir repris connaissance, il croyait devoir faire la prière du soir alors qu'il s'était endormi pendant celle de la nuit. Cette histoire évoque, elle aussi, l'idée que si le haschichin ne néglige pas ses devoirs religieux, il est tout de même incapable de les accomplir correctement ce qui invalide sa prière. En effet, comme remarqué par Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī[131], le haschichin est incapable de coordonner ses mouvements pendant la prière. Il manquera l'alternance entre les phases d'immobilité (*sukūn*) et de mouvement (*ḥaraka*) essentielle dans la pratique de la prière rituelle. Mais la raideur du haschichin éthiopien réside aussi dans le fait que, confondant les deux situations, il en oblitère une au profit de l'autre et, de retour à l'état de veille, répète machinalement sa phrase décontextualisée. Quoi qu'il en soit, le motif humoristique de s'attarder dans une position pendant la prière avait été aussi élaboré dans une anecdote rapportée par Ibn al-Ǧawzī dans son *Kitāb aḫbār al-ḥamqā*: al-Madanī accomplissait sa prière derrière l'imam quand ce dernier dit quelque chose et interrompit sa prière, alors al-Madanī la dirigea à sa place. Mais il resta si longtemps immobile que les gens se fatiguèrent et le chassèrent. Alors al-Madanī se justifia disant qu'il avait cru que l'imam lui avait dit: "Tiens-moi ma place jusqu'à ce que je revienne"[132].

Dans une autre anecdote dans la *Rāḥa* c'est le motif de la belle voix (*ḥusn al-ṣawṭ*) pendant l'appel à la prière qui est élaboré: un homme entra un jour dans une mosquée pour écouter l'appel à la prière quand il vit une personne s'approcher des muezzins qui appelaient à la prière et il se mit à faire l'appel avec eux. Alors, il trouva qu'il avait une très belle voix et continua tout seul à faire l'appel à la prière. Il fit quatre *takbīr*-s et récita une deuxième fois la profession de foi (*šahāda*) car il ne se rappelait pas s'il l'avait oubliée la première fois. Alors, les autres muezzins le firent taire et ils eurent honte de lui[133]. Bien que le texte de cette histoire rapportée uniquement par l'exemplaire parisien de la *Rāḥa* ne nous dit pas clairement que l'individu qui se joint aux muezzins est un haschichin, du

---

[130] *Éd.* 29:29-32.
[131] I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, p. 351 et Id, *Estudios y documentos*, p. 47
[132] Ibn al-Ǧawzī, *Aḫbār*, p. 119.
[133] *Éd*. 25:29-30.

contexte dans lequel l'anecdote est racontée nous pouvons déduire qu'il est sans aucun doute un consommateur de chanvre.

Comme montré par Ulrich Marzolph, la littérature plaisante arabe a développé d'un côté le motif du muezzin qui s'éloigne pour entendre sa propre voix et de l'autre celle du muezzin qui s'éloigne pour savoir jusqu'où arrive sa voix ou encore, une autre variante est celle du muezzin dans la ville des sots qui ne connaît pas l'appel à la prière[134]. Mais dans ces cas, il manquerait ce qui dans l'anecdote de la *Rāḥa* nous paraît être un aspect fondamentale à savoir le fait que le haschichin déconcentré par la "découverte" de sa belle voix, oublie ce qu'il était en train de faire et, resté seul, double l'appel à la prière provoquant la réaction des autres muezzins. En d'autres termes, le haschichin se laisse emporter par le flot continu de ses pensées et, passant ainsi d'une idée à l'autre, se surprend comme si c'était toujours la première fois.

L'adage humoristique de redoubler le *takbīr* est aussi évoqué dans une autre anecdote où un de ces hommes spirituels (*luṭafā'*) entra un jour dans une *zāwiya* de *faqīr*-s et vit que l'aumône (*futūḥ*)[135] et la nourriture étaient abondantes et décida de se joindre à eux[136]. Alors pendant qu'il était dans cet état de soumission (*fī ḫušūʿin*), produit plus par la drogue que par les pratiques dévotionnelles, les dons (*futūḥ*) abondants au début, graduellement diminuèrent jusqu'à finir complètement. Ils restèrent, alors, ainsi pour quelque temps jusqu'à ce qu'il commence à perdre la tête pour manque de nourriture. À ce moment-là, il arriva qu'un des *faqīr*-s décède et ils le chargèrent de guider la prière. Alors, il pria avec eux mais prononça huit fois le *takbīr*, puis se dirigea vers la tête du mort et lui susurra quelque chose. Alors, les *faqīr*-s le lui reprochèrent :

> Tu suis une voie suspecte pour deux raisons: "La première c'est que tu as fait huit *takbīr*-s et la deuxième c'est que tu as susurré au mort. Tout cela est une innovation déplorable". Mais il leur répondit: "Écoutez ô *faqīr*-s, quant au quatre *takbīr*s de plus, ils sont pour la prière que j'adresse à moi-même, car j'ai ajouté mon âme à ceux des morts. Quant au susurrement, je lui ai dit: 'Ne te préoccupe pas, si les aumônes n'arrive pas aujourd'hui, demain je serai avec toi"[137].

VI.3. La nourriture

أيا من بجمع المال شتت عمره   أتفعل ذا والموت زال طائفا
فاطعم به أهل الحشيش قطائفًا   ونم تر مثلي في المنام لطائفا
(Éd. 38:7-9)

---

[134] U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 211 respectivement n° 937, n° 938 et n° 939.

[135] Voir sur cela A. Blain, FUTŪḤ, dans *EI*³ Brill Online, 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/futu-h-COM_27216. Quant à la *zāwiya* qui était le lieu de réunion du shaykh et des ses disciples avait été très tôt opposée à la *ḫanqā* qui, elle, été l'institution publique résérvée aux soufis. Cette opposition est présente avant tout chez des auteurs arabes pour qui "l'orthodoxie des *ḫānqāh*-s face aux «innovations» des *zāwiya*-s. Celles-ci, d'origine privée, ne pourvoiraient pas d'enseignement de la *Šarīʿa* et abritaient des pratiques blâmables car incontrôlables, au gré des cheikhs", É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 46.

[136] "fa-aḫada al-šayḫ ʿalayhi al-ʿahd" c'est la "prise du pacte avec le maître" qui constitue un véritable rite d'initiation pour acceder à une *zāwiya* soufi, voir sur cela É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie*, p. 197.

[137] *Éd.* 27:20-26.

L’anecdote que nous venons de citer introduit un autre élément dans notre discussion qui est le rapport entre haschich et nourriture à qui al-Badrī a consacré le cinquième chapitre de la deuxième partie de la *Rāḥa* qui s’ouvre, comme nous l’avons vu, avec cette observation:

> On dit que [le haschichin] mange avec [le haschich] les aliments les plus raffinés et les pâtisseries les plus nobles, puis s’assoit dans l’endroit le plus agréable et, en compagnie des frères, se met à parler de ce qui existe et ce qui n’existe pas (*yataḥaddaṯu bi-šay’ kāna wa-bi-šay’ lā kāna*). Puis, il délire (*yasrudu*) et divague sur les sucreries et la nourriture. Parfois, il pense que tout cela arrive dans l’état de veille (*yaqaẓa*) alors que c’est un rêve (*fī l-manām*)[138]

Puis il cite une anecdote racontée *min lafẓihi* par le défunt Nūr al-Dīn ʿAlī Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (810-868/1407-1464): il y avait en Égypte un homme très riche appelé Ibn Siyāğ al-Qayrawānī qui était un haschichin. Un jour il en absorba une dose plus élevée que d’habitude et se mit à délirer (*yasrud*) puis s’endormit. C’est alors qu’il crut entendre dans le rêve quelqu’un lui dire: “Siyāğ, la fin est proche! Donne à tes frères haschichins une partie de ce que tu possèdes”. Alors quand il se réveilla, il ordonna d’acheter avec tout son argent les ingrédients pour cuisiner les meilleures pâtisseries qu’il distribua aux frères haschichins qui étaient dans la *ğunayna* du Caire. Puis, rentré chez lui, il absorba une autre dose de drogue et rêva que la même voix lui indiquait un château fabuleux dont tous les éléments architecturaux étaient faits de toutes sorte de pâtisseries:

> Gloire à Celui qui t’a rendu généreux, shaykh Siyāğ contemple, mon frère, quel don immense est ce château fait de lait épaissi (*al-ʿaqīd*)[139], ses colonnes sont fait de pâte d’amande et sucre (*al-fānīd*)[140], son toit est fait de *mušabbak*[141] et ses fenêtres sont de *mumaššak* (?). Ses murs sont faits de douceurs (*al-laṭā’if*): une brique de *qāhiriyya*[142] et une de *qaṭā’if*, le blanc de l’enduit est fait d’huile (*liṭāḫ*) de *manfūš*, sa broderie est embellie de cordons de miel. De ses petites fenêtres colorées (*al-qamariyyāt*) sortent des grappes de raisin qui ont au milieu des cordes de délice et qui pendent sur une fontaine avec un bassin à jet d’eau[143] fait de sucre sur lequel le *qaṭr al-nabāt*[144] se brise en morceaux [produisant un cliquetis] et ce bassin est de sirop de sucre (*ğullāb*). Le sol est fait de *ṣābūniyya*[145], ses angles de massepain (*ma’amūniyya*), son eau est du sucre raffiné (*al-qaṭr al-mukarrar*) et ses poissons sont des bananes sans écorce. Dans le château, il y a un lit fait de sucre, ses pieds sont des cannes parfumées d’encens, au dessus desquels passe un fleuve de miel. À ses côtés se trouvent des arbres de bananes, les tentes sont des *kunāfa*-s qui s’inclinent à chaque soufflés de vent.

---

138 *Éd*. 37:3-4.

139 R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 151 et A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire*, vol 2, p. 313.

140 R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 284.

141 R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 724: “sorte de pâtisserie”.

142 R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 415: “espèce de sucrerie, 1001 N. Bresl. I, 149”.

143 شاذِرْوان : “*fontaine avec bassin et jet d’eau*, petit château d’eau, *machine de fer-blanc avec plusieurs petits jets d’eau dont le choc fait tourner des morceaux de verre qui produisent un cliquetis*”, R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 715

144 M. J. de Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Indices, Glossarium et Addenda et Emendanda ad part. I-II*, Lugduni Batavorum apud E. J. Brill, 1879, pp. 327-8: جلاب : sirop de sucre; “قطر : *du sucre dissous dans de l’eau et bouilli jusqu’à ce qu’il ait acquis de la consistance, dont on se sert, au lieu du miel, dans la préparation de quelques sucreries*”; voir aussi R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 364.

145 “Sorte de gelée faite avec de l’huile de sésame, de l’amidon, des amandes et du miel; la variété de ses couleurs l’a fait comparer, suivant Abd-al-latîf, au savon d’Égypte, qui est nuancé de rouge, de jaune et de vert”, R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 817.

Puis, quand il demanda qui était le propriétaire de cet étrange bâtiment, la voix mystérieuse lui dit que c'était sa récompense pour ce qu'il avait donné à ses frères haschichins. Alors, il se réjouit de cela dans son rêve et composa ces vers:

Ô celui qui a amasse de l'argent, il a gâché sa vie
Est-ce que tu as fait cela? Le spectre de la mort n'a pas cessé de tourner
Donne à manger aux haschichins des *qaṭā'if*-s
puis vas dormir et tu verras des douces images dans le rêve

Puis quand il se réveilla l'image du château avait disparu et trouva à sa place sa caisse complètement vide. Alors il perdit immédiatement la raison (*fa-ǧunna li-waqtihi*) car il s'avère qu'il était un de ses avares que n'avait jamais offert quoi que ce soit à personne[146].

Al-Badrī dans ce récit fond deux anecdotes très similaires rapportées parmi les *ḥikāyyāt al-mulāfīqa* de la section *hazliyyāt* de la *Nuzha al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs* d'Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī. La première anecdote correspond exactement à la trame de l'histoire de la *Rāḥa*: un certain Ibn Daʿwaša rapporte ce qui était arrivé à quelqu'un dont l'identité n'est pas révélée mais qui était un de ces dévots (*fī umam al-sālifa*) qui avait eu le don de la longévité et qui avait amassé beaucoup d'argent pendant sa vie. Dans la variante d'Ibn Sūdūn la voix mystérieuse demande au personnage de donner son argent aux *fuqarā'* car son temps est proche. Puis, quand il se rend au *ǧunayna* nous découvrons que ses *faqīr*-s étaient des *ḥašāyšiyya*. Ensuite quand la voix lui présente le château fabuleux, elle lui dira que cela est la récompense pour avoir donné à manger à ses frères haschichins (*hāḏā mā aṭʿamta iḫwānaka al-ḥašāyšiyya*)[147]. Donc al-Badrī rapportant cette histoire ajoute des détails absents dans la version originale: il donne, d'abord, un nom au protagoniste, Siyyāǧ al-Qayrawānī, puis il nous dit qu'il était un consommateur de haschich et que ce jour là il en avait pris une dose importante, d'où l'illusion de la voix et la confusion entre état de veille et de rêve (*wa-ṣārat al-yaqẓa ʿindahu ka-l-manām*) qui conduit Siyyāǧ al-Qayrawānī à perdre tous ses biens pour nourrir ses frères haschichins. Quant à la deuxième anecdote, Ibn Sūdūn rapporte l'histoire du pharmacien Ibn ʿIrāš qui demanda un jour à son voisin pourquoi il ne perdait jamais un instant pour dormir et ce dernier commença à raconter qu'il avait rêvé d'une maison complètement faite de sucreries et pâtisseries, mais quand il était juste en train de mordre une cuisse de poulet prise dans le riche banquet offert à l'intérieur de cet étrange bâtiment, soudain il se réveilla et depuis il cherchait à rattraper cette illusion culinaire[148]. Al-Badrī reprend la description très détaillée de cette maison fabuleuse et l'englobe dans l'histoire du riche haschichin car dans la version d'Ibn Sūdūn le rêve fantastique du voisin de Ibn ʿIrāš n'est nullement connecté ni à la prise de drogue ni aux haschichins.

---

[146] *Éd*. 37:5-38:13.
[147] Ibn Sūdūn, *Nuzhat*, pp. 69-70. Voir sur cela M. Marín, Literatura y gastronomía: dos textos árabes de época mameluca, dans M. Marín, D. Waines (éds), *La alimentación en la culturas islámicas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid 1994, p. 146 et G. Jan van Gelder, *Of Dishes and Discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food*, Curzon Press, Richmond 2000, p. 92.
[148] Ibn Sūdūn, *Nuzhat*, pp. 65-6.

Notons au passage qu'il y a là une allusion à ces récits religieux qui racontent la récompense extraordinaire qui attend au Paradis celui qui a fait une bonne action sur terre comme par exemple l'histoire du *Juif dévot et la femme séductrice* de l'édition de Būlāq des *Milles et une Nuit*[149].

Les anecdotes de la *Rāḥa* et de la *Nuzha* d'Ibn Sūdūn nous semble, tous les deux, développer deux motifs: l'un est assez bien représenté dans le folklore international, *La maison faite de pain d'épices* ou *des gâteaux* du conte des frères Grimm *Hänsel und Gretel*, classé par Anti Aarne et Stith Thompson sous le conte type 327A et par Thompson sous le motif F771.1.10; l'autre, nous semble évoquer le motif *Palais entouré de fleuves de vin, eau de rose et miel*, qui, lui, est aussi présent dans une variante des *Milles et Une Nuits*[150].

L'œuvre d'Ibn Sūdūn est particulièrement bien représentée dans ce cinquième chapitre de l'exemplaire damascène de la *Rāḥa* où la *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs* est explicitement évoquée (*Éd*. 51:2) et Ibn Sūdūn est défini comme *šayḫ al-hazl wa-l-ğidd*[151]. En effet, la nourriture est l'un des thèmes privilégié des compositions poétiques et des récits réunis dans la deuxième partie de la *Nuzhat al-nufūs* consacrée aux plaisanteries (*hazliyyāt*). Comme Geert van Gelder l'a justement souligné, dans ces textes non seulement le monde entier est transformé en aliments, des sucreries avant tout, mais plusieurs poèmes d'Ibn Sūdūn peuvent être considérés comme des véritables parodies de clichés poétiques de la littérature classique, notamment ceux du *ġazal* et du *madḥ*[152]. En outre, le témoin parisien de la *Rāḥa* évoque un épisode qui encadre une des *qaṣīda*-s d'Ibn Sūdūn dans lequel al-Badrī rapporte une histoire que l'auteur de la *Nuzha* lui-même lui aurait raconté: un jour un émir de retour du Ḥiğāz offrit à Ibn Sūdūn le contenu d'un de ses vases de porcelaine, le shaykh, sans trop y penser, mangea ce qui était du haschich (*kanabābatī*) et immédiatement sentit les effets. Alors l'émir commença à se moquer d'Ibn Sūdūn qui, quant à lui, improvisa une mascarade devant lui (*wa-anā atamasḫaru lahu*). Puis quand ses yeux virèrent au rouge et la faim enflamma ses entrailles, il improvisa une *qaṣīda* dans laquelle l'épris d'amour qui souffre de l'absence de sa bien-aimée est transformé en affamé (*ğā'iʿ*) mourant pour la nourriture dont il donne une description détaillée, faisant appel à l'ensemble de l'imagerie de la poésie érotique classique transposée à un contexte culinaire. Alors l'émir qui avait fait préparer un banquet avec tous les mets raffinés qu'Ibn Sūdūn venait de

---

149 Voir A. Chraïbi, *Les Mille et une Nuits*, p. 163 qui enumère les autre variante de ce récit. Voir aussi Devout Tray-maker and His Wife, 166, dans *ANE*, p. 169.

150 A. Aarne, S. Thompson, *The Types*, p. 117; S. Thompson, *Motif-Index*, vol. 3, pp. 208-9; voir aussi W. Scherf, Hänsel und Gretel, *Enzyclopädie des Märchens*, vol. 6, pp. 498-509; Keys of Destiny, 450 The (Mardrus), dans *ANE*, p. 251 et V. Chauvin, *Bibliographie*, vol. 5, p. 41 n° 388.

151 *Éd*. 51:2. C'est surtout entre *Éd*. 38:17 et 41:33 qu'al-Badrī rapporte les vers d'Ibn Sūdūn. Voir sur ces textes Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs*, pp. 45-51.

152 G. Jan van Gelder, *Of Dishes*, pp. 94-95. Déjà Manuela Marín avait remarqué que: "en el caso de Ibn Sūdūn, la utilización de la risa como útil literario subversivo parece evidente", M. Marín, Literatura y gastronomía, p. 151. Voir aussi sur cela notre D. Marino, L'humour dans l'Égypte mamelouke. Le *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs* d'Ibn Sūdūn al-Bashbughāwī, dans Maurus Reinkowski, Monika Winet (éds), avec la coopération de Sevinç Yaşargil, *Arabic and Islamic Studies in Europe and Beyond - Études arabes et islamiques en Europe et au-delà*, Proceedings of the 26th Congress, Union Euopéenne des Arabisants et Islamisants Basel 2012, Peeters, Leuven 2015, (sous presse).

décrire, chercha à le convaincre à jouer une pièce de théâtre des ombres (*ẖayāl*). Ce genre de spectacle avait été banni pendant le règne d'al-Mālik al-Ẓāhir Ǧaqmaq en 855/1452, comme note Ibn Sūdūn, et pour cela il avait beaucoup envie de faire le fou et de réaliser ce type de divertissement. Puis l'auteur de la *Rāḥa* ajoute un détail biographique intéressant: probablement à cause de cette interdiction, Ibn Sūdūn pour gagner sa vie fut obligé de travailler comme tailleur, après que comme copiste il n'arrivait pas à s'en sortir mais quand l'interdiction fut levée, il put jouir d'une grande notoriété comme interprète de ce genre de divertissement (*ẖayāl*)[153]. Cependant, à part l'indication contenue dans le *Šaḏart al-ḏahab* d'Ibn al-ʿImād (m. 1089/1679), pour qui Ibn Sūdūn aurait été le premier à avoir revivifié le théâtre des ombres (*awwal man aḥdaṯa ẖayāl al-ẓill*), aucun de ses textes n'a été identifié comme ayant été conçu pour ce genre de spectacle. Pourtant, comme montré par Shmuel Moreh et plus en détail par Arnoud Vrolijk, certaines des anecdotes d'Ibn Sūdūn possèdent des éléments qui laisseraient penser à des petites scènes ou sketchs qui pouvaient être joués[154].

Quoi qu'il en soit, al-Badrī rapporte ensuite l'épisode, raconté à la première personne par Ibn Sūdūn, de sa toute première expérience avec le chanvre avec en arrière-plan une assez claire allusion sexuelle:

> quand j'étais encore un imberbe, un homme qui voulait quelque chose de moi s'approcha et me fila une pilule que je n'avais jamais prise auparavant, puis j'ai chanté ces deux vers de *mawāliyyā*:
>
> un jour j'ai absorbé une pilule de couleur verte
> j'ai vu que le blanc de mes yeux a tourné au rouge
> j'ai traversé ma maison puis dehors, je ne sais pas
> j'ai n'ai plus rien vu ni dedans ni dehors[155]

Le rapport entre haschich et nourriture est aussi évident dans d'autres récits de la *Nuzha* où le comique est atteint par l'invention de situations et personnages surprenants et ridicules. Que l'histoire soit un rêve ou une circonstance réelle, tout est régi par l'exagération, l'incongrue, l'absurde, l'extravagance. Dans une anecdote, par exemple, Ibn Ḥağramat al-Hawādifī prend des petites boules vertes que son père lui avait offert pour soigner son insomnie. Après avoir mangé ces étranges médicaments (*dawāyya*) il se trouva au bord d'une mer de sucre liquide habitée par des poissons qui étaient des bananes sans écorce à capturer avec des filets faits, eux aussi, de sucreries (*zalabiyya*). Finalement le courant le poussa sur une île légendaire où les montagnes ainsi que le reste du paysage étaient fait de pâtisseries. Mais, dès qu'il chercha à s'approcher d'un groupe de gens, il tomba dans

---

[153] *Éd*. 39:21-24 et A. Vrolijk, *Bringing a laugh to a scowling face, a study and a critical edition of the* "Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs" *by ʿAlī Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (Cairo 810/1407 - Damascus 868/1464)*, CNWS publication, Leiden 1998, pp. 17-18.

[154] A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, pp. 36-38 et Sh. Moreh, *Live theatre and dramatic Medieval Arabic world*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992, pp. 34-35 et pp. 73-74. Sur le développement de ce genre dans l'époque mamelouke voir A. Butorović, The Shadow Play in Mamluk Egypt: The Genre and Its Cultural Implications, *Mamlūk Studies Review* 7, 2003, pp. 157-160 et L. Guo, *The Performing Arts*, pp. 105-108. Quant à la *Rāḥa*, la seule référence explicite au *Ṭayf al-ẖayāl* concerne Ibn Dāniyyāl dont al-Badrī rapporte deux longs poèmes introduits par: "wa naqaltu min kitāb Ṭayf al-ẖayāl li-l-ḥakīm Ibn Dāniyyāl min al-bāb al-awwal fī al-ta'rīẖ", *Rāḥa*, Ms [ظ], 59b-61a et Ibn Daniyāl, *Ṭayf al-ẖayāl*, pp. 5-6 et pp. 9-13.

[155] *Éd*. 39:21-32; Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs*, p. 131 et A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, pp. 18-19.

une flaque de jus de citron amer[156]. Dans une autre histoire un homme s'empare d'un tapis dans une mosquée pour s'acheter des *buhār*-s qui sont "quelque chose qui augmente la gaieté et soulage les préoccupations. Celui qui en mange peut explorer les vallées secrètes de la pensée et en découvrir toutes les régions". Cependant, le voyage plaisant qu'il s'était imaginé, tourne bientôt au cauchemar, quand il croit tomber en Enfer en plein Jour du Jugement Dernier (*al-qiyāma*), tandis qu'il a tout simplement trébuché sur son chemin[157].

Le cinquième chapitre de la *Rāḥa* ne fait que rebondir sur l'adage selon lequel celui qui consomme du haschich a besoin de le faire avec les meilleures pâtisseries et les aliments les plus couteux, fût-ce au prix de perdre tous ses biens et gonfler ainsi les rangs de ces mendiants, *ḥarāfiša*, qui auraient tout vendu même leur propre tunique pour un peu de haschich. Comme dans cette histoire où le shaykh ʿAṭiyyat al-Ḥaṣkafī, qui ne pouvait pas s'empêcher de consommer du haschich, avait perdu tous les biens hérités de son père dans la drogue et dans les aliments couteux et devint ainsi un mendiant. Un jour, un des émirs qui le connaissait l'aperçu et demanda au shaykh ʿAṭiyyat pourquoi il était nu et il lui répondit qu'il avait lavé sa chemise. Alors l'émir lui fit cadeau d'une *ǧunda* de laine. Mais lorsque le désir de drogue se fit sentir et il n'avait plus rien pour pouvoir l'acheter, il déchira la manche de la *ǧunda* de laine et alla la vendre pour du haschich[158].

Ce même engouement pour la drogue est évoqué dans une autre anecdote, où al-Badrī remarque que

> son [du haschich] consommateur peut difficilement donner une pilule (*lubāba*) à un de ses amis, ni à un de ses frères, ni à un de ses bien aimés. On peut alors s'imaginer comment c'est plus fort chez les *faqīr*-s et les mendiants et ceux qui se réfugie dans cette *dépendance* (*wa-mā alǧa'ahum ilā hāḏā al-iḍṭirār*)[159].

Puis il raconte l'histoire d'une personne aisée qui avait commandé son repas car la drogue qui lui avait rougi les yeux (*aḥmarrat minhu al-ʿaynān*) avait aussi suscité son appétit. Mais quelqu'un qui passait par là se lança avec impétuosité sur son repas. Alors, le haschichin se leva et lui dit: "Ô un tel, je me mets derrière la porte mais laisse moi au moins ma drogue (*baḫūrī*)"[160].

En effet, al-Badrī note que les *faqīr*-s égyptiens consommateurs de haschich pendant l'année souffrent de trois infirmités: la paralysie (*al-lūqa*), l'aveuglement (*al-ʿamā*) et la folie (*al-ǧanān*). La paralysie se manifeste les jours de la canne à sucre (*ayyām al-qaṣab*) quand à cause de la drogue (*ṭība*) les yeux du haschichin se ferment; l'aveuglement c'est pendant les jours des fèves (*ayyām al-fūl*): il en mange une et jette son écorce verte et parfumé puis il la reprend une deuxième fois pensant qu'elle est encore pleine; la folie, quant à elle, se manifeste pendant les jours les plus fertiles de l'année (*ayyām*

[156] Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs*, pp. 67-68.
[157] Ibn Sūdūn, *Nuzhat al-nufūs*, p. 71.
[158] *Éd*. 39:34-40:2. Voi aussi F. Rosenthal, *The herb*, p. 159 et p. 140.
[159] *Éd.* 46:28-29.
[160] *Éd.* 46:29-31.

al-milā): il prend un pois chiche et le porte à sa bouche, puis sa main court immédiatement en chercher un deuxième tandis que dans sa tête il se réjouit déjà du troisième[161].

Le binôme haschich et nourriture permet aussi à l'auteur de la *Rāḥa* d'explorer d'autres motifs tels que l'obsession alimentaire, l'avidité et l'excès. Comme montré par Antonella Ghersetti dans son étude sur les pique-assiettes (*ṭufayliyyūn*), l'hyperbole quantitative aussi bien que qualitative est "une véritable technique rhétorique qui permet d'amplifier, en qualité et en quantité, l'obsession alimentaire des parasites"[162]. Il nous paraît, cependant, que ce même désir démesuré de manger caractérise aussi le haschichin car son avidité est telle qu'il semble ne pas réussir à se contrôler. Cela est illustré dans l'histoire de deux mangeurs de haschich de Damiette qui après en avoir absorbé une dose se rendirent au pressoir de canne à sucre. Assis l'un en face de l'autre, ils commencèrent à sucer les cannes et à cracher les écorces devant eux jusqu'à ce que l'amas soit si haut qu'il ne leur permit plus de se voir l'un l'autre. Cependant ils continuèrent à dialoguer et à sucer de la canne à sucre[163].

Dans une autre anecdote, le juge Zayn al-Dīn al-Ḫarrāṭ, de la noble chancellerie des régions de l'Égypte, se rendit un jour à Damas pour une affaire du prince. Un de ses amis organisa un banquet en son honneur à la *Rabwa*. Pendant qu'ils marchaient dans la vallée, Ibn al-Ḫarrāṭ aperçut une personne bien habillée assise à l'ombre au bord de l'eau courante. Le haschich lui avait fait effet et il s'était mis à délirer (*yasrudu*). Alors, Zayn al-Dīn al-Ḫarrāṭ s'approcha et chanta improvisant:

J'ai croisé un haschichin qui avait les yeux rouges
avec une seule verte, l'armée du chagrin a été chassée
La tristesse craint qu'elle lui lance ses flèches
rivaliser contre la verte veut dire bien maîtriser le bavardage/être renforcé par une cotte de mailles (*muḥkamat al-sard*)

Puis, quelqu'un lui dit que ce type qui délirait s'appelait Muhannā et qu'il était un fin libertin. Alors Ibn al-Ḫarrāṭ voulu le prendre avec lui pour s'amuser. Ainsi, aussitôt ils descendirent dans la *Rabwa* et Muhannā commença à avaler une pilule (*ṭāba*) de haschich devant les personnes présentes puis il commença à se comporter comme un bouffon (*taḫalaʿa*). Ibn al-Ḫarrāṭ improvisa alors ces vers:

Nous avons un ami qui a dans sa main une demi pilule de haschich (*ṭāba*)
il est comme le grenadier et sa couleur verte brille dans l'oscillation
Nous avons attendu une heure après qu'il l'ait absorbé
et devant nous une fleur de grenadier est surgit dans ses yeux

Quand ils passèrent devant un vendeur d'abricot de Ḥama, ils demandèrent à Muhannā combien de *raṭl*-s d'abricot il pouvait manger et l'un d'eux dit: "Il mange dix *raṭl*-s, je suis témoin!". Alors Muhannā fit: "Je te libère de cette charge, je mangerai toutes les abricots qu'il y a là bas". Alors ils lui émondèrent un quart de quintal (ce qui correspond à cent *raṭl*) de l'espèce damascène et il les mangea tous, puis cassa les noyaux et il dévora ce qu'il y avait dedans. Ensuite il chanta une *mawāliyyā*:

---

[161] *Éd.* 44:14-18.
[162] A. Ghersetti, En quête de nourriture: étude des thématiques liées aux pique-assiettes (*ṭufayliyyūn*) dans la littérature d'*adab*, al-Qanṭara 25, 2004, p. 443. Voir aussi sur ce thème A. Ghersetti, La représentation des pique-assiette dans la littérature d'*adab*, Annales islamologiques 42, 2008, pp. 213-230.
[163] *Éd*. 44:19-21.

Réjouis-toi toujours et mange du haschich
manges-en une deuxième fois puis bois une tasse pleine de *banǧ*
si quelqu'un t'importune pour le fait de manger ton *kiff*, dit:
Monseigneur, quel tourment tu me procures pendant que je suis drogué[164].

Dans une autre anecdote le chanteur Taqliya qui, comme nous dit al-Badrī chantait correctement seulement après avoir pris du haschich, se présenta un jour à une fête où il y avait des mets tellement gourmands qu'on n'en avait jamais vu de pareils. Alors il en mangea sans s'arrêter et quand la drogue lui embrasa les yeux, la faim fut encore plus intense. Puis il tomba malade pour l'excès de nourriture et la mort s'approcha. Alors, Badr al-Dīn Ibn al-Ṣāḥib lui rendit visite et s'enquit de son état et Taqliya lui répondit avec un jeu de mot: "Ce qui me fait peur c'est d'être enterré/c'est ce qu'il m'arrive encore du *madfūna*"[165]. La source de cette histoire, indiquée seulement par l'exemplaire parisien de la *Rāḥa*, est le *Maṭāliʿ al-budūr fī manāzil al-surūr* d'al-Ġuzūlī (m. 815/1412). Dans ce dernier recueil, l'histoire (*nādira*) de l'indigestion de Taqliya ne s'accompagne d'aucune prise de haschich, en revanche c'est l'incontinence alimentaire du personnage qui est mise en évidence. En outre, les deux exemplaires de la *Rāḥa* ont deux leçons du nom Taqliya qui diffèrent de celles du *Maṭāliʿ al-budūr*: le manuscrit parisien lit *ṯuqayliya* qui est un *taṣġīr* de la variante *ṯuqaliya*, qui à son tour est la leçon de l'exemplaire damascène. Il est évident que les variantes de la *Rāḥa* entendent jouer avec le double sens du mot *ṯaqalī*: d'un côté, comme variante de *ṯaqīl*, elle signifie que ce chanteur était une personne lourde, ennuyeuse, pédente et de l'autre ce terme évoquerait la pesanteur due à l'ingestion de beaucoup d'aliments. *Taqliya*, dans la variante rapportée par al-Ġuzūlī, indique aussi une sauce à base d'ail ou oignon mélangée à la coriandre puis frite dans du beurre et utilisée comme condiment. Ainsi la question posée par Badr al-Dīn Ibn al-Ṣāḥib dans le *Maṭāliʿ al-budūr*: "'īš ḥāl al-taqliya", évoque le double sens qui, dans la *Rāḥa*, en revanche, n'a pas été totalement retenu: "kayfa ḥāluka yā Taqliya"[166]. Enfin, Rosenthal avait déjà relevé une autre variante de cette histoire dans la *Ṯamarāt al-awrāq* d'Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī où le protagoniste est le chanteur Ibn Nuqayla qui était tombé malade à cause d'une indigestion et lorsque Ibn al-Ṣāḥib lui fît visite et lui demanda: "kayfa ḥāla al-nuqayliyya?", il repliqua avec le même jeu de mot autour du terme *madfūna*[167]. Quoi qu'il en soit, al-Badrī a ajouté le détail de l'absorption du haschich qui n'était pas présent chez al-Ġuzūlī et Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī, pour renforcer, il nous semble, le désir démesuré du protagoniste sous l'effet de la drogue.

De façon analogue, un des ces haschichins raffinés (*baʿaḍ al-ẓurafāʾ al-ḥašāšiyya*) était assis à table quand il lui fut présenté un dessert appelé *ʿazīzā* avec du miel qui n'était pas particulièrement doux. Alors le haschichin dit à celui qui le lui avait présenté: "Je crois que celui-ci a été fait avant [la

[164] *Éd* 47:13-33 et F. Rosenthal, *The Herb*, p. 61.
[165] "mā aḫwafanī an taṣīra madfūna", *Éd*. 43:15. La *madfūna* est un met oriental à base de legumes et riz.
[166] Voir al-Ġuzūlī, *Maṭāliʿ al-budūr fī manāzil al-surūr*, 2 vols, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, al-Qāhira 2006, vol. 2, p. 370. Pour la sauce appelée *tuqaliyya*, voir H. Weher, *Arabic-English Dictionary*, p. 922 et El-Sayyed Badawi, M. Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, p. 717.
[167] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 81 et Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī, *Ṯamarāt al-awrāq*, p. 40.

révélation du verset]: «Ton Seigneur a révélé aux abeilles»”[168]. Cette histoire est présente dans la littérature arabe dans plusieurs variantes. Or, si l’essentiel de ce récit ne change pas vraiment d’une version à l’autre où le verset coranique est utilisé pour souligner qu’un certain met n’est pas assez doux, l’identité du personnage qui fait une telle remarque, lorsque ce n’est pas un anonyme, est assez variable. Dans le *Ǧamʿ al-ǧawāhir fī al-mulaḥ wa al-nawādir* et le *Zahr al-ādāb wa ṯamar al-albāb* d’al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī (m. 406/1015), notamment, c’est Ašʿab, le bouffon médinois devenu le stéréotype du glouton et de l’avare dans la littérature d’*adab*, à se plaindre que la *fālūḏaǧa* qu’Ismāʿīl al-Aʿraǧ lui avait offert n’était pas assez douce. Dans l’une des deux variantes de cette histoire rapportées dans la *Muḥāḍarāt al-udabā’* d’al-Rāġib al-Iṣbahānī (m. 502/1108) c’est, en revanche, Muzabbid, le célèbre pique-assiette à citer ce verset coranique[169].

Dans une autre histoire Burhān al-Dīn al-Miʿmār se présenta un jour chez ʿAlā’ Ibn Faḍl Allāh al-Ġazīzī ou ʿAlā’ Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī (m. 749/1348) selon la leçon de l’exemplaire parisien de la *Rāḥa*, qui lui offrit du *ʿazīza* avec du sucre couvert d’huile d’amande. Lorsqu’ils commencèrent à manger, ils mirent hors d’attente d’al-Miʿmār l’assiette de ce liquide délicieux. Alors, il entreprit de creuser avec son doigt un canal dans le gâteau pour diriger vers lui l’huile d’amande et Ibn Faḍl lui dit: “Ô al-Miʿmār, «As-tu pratiqué une brèche [dans ce bateau] pour engloutir ceux qui s’y trouvent»?”, (*Sūra al-kahf*, 71) et il répondit: “Certainement non, mais plutôt «Que nous poussons vers une terre morte. Nous rendons ainsi la vie à la terre après sa mort»”, (*Sūra fāṭir*, 9) et ils rirent de lui[170]. Dans cette anecdote le haschich n’est pas directement mentionné, cependant Burhān al-Dīn al-Miʿmār dans la *Rāḥa* est souvent présenté comme le stéréotype du poète haschichin et pédéraste. Quoi qu’il en soit, ce récit comme présenté par Ulrich Marzolph appartient au motif du folklore international 1533A, *Tête du cochon divisée selon les Écritures* (*Hog’s Head Divided According to Scripture*), et il est avec quelques variantes très bien représenté dans la littérature d’*adab*. La version la plus ancienne et la plus complète de ce conte est contenue dans le *Kitāb al-taṭfīl* d’al-Ḫatīb al-Baġdādī (m. 463/1071) où Bunān, le stéréotype du pique-assiette (*ṭufaylī*), avait été invité par un de ses amis à préparer du *ʿaṣīda*, une sorte de bouillie faite de farine épaissie avec de l’eau mélangée au miel et servie avec du beurre clarifié (*samn*) au milieu. Une fois que ce met délicieux était prêt, les invités commencèrent à prendre du *ʿaṣīda* traçant avec leurs doigts des canaux dans le bouillie pour avoir plus de beurre et chacun récita un verset coranique qui pouvait s’adapter à la situation: l’un prit un morceau et, le jetant dans le beurre, dit: «Ils seront précipités dans la Géhenne, eux, et tous ceux qui s’étaient égarés» (*Sūra al-*

[168] *Éd*. 56:16-17. Le verset coranique complet est: «[68] Ton Seigneur a révélé aux abeilles: ‘Établissez vos demeures dans les montagnes, dans les arbres et les ruches; [69] puis mangez de tous les fruits. Suivez ainsi docilement les sentiers de votre Seigneur’. De leurs entrailles sort une liqueur diaprée où les hommes trouvent une guérison. - Il y a vraiment là un Signe pour un peuple qui réfléchit! -», *Sūra al-Naḥl*, 68, *Le Coran*, vol. 1, p. 331.
[169] U. Marzolph, *Arabia ridens*, vol 2, p. 108 n° 432 et F. Rosenthal, *Humor*, pp. 31-33, pour les deux variantes de l’anecdote avec la citation coranique tirée du *Sūrat al-Naḥl* voir p. 51 et 68. Al-Rāġib al-Iṣfahānī, *Muḥāḍarāt al-udabā’*, vol 2, p. 619.
[170] *Éd*. 56:18-21.

šuʿarā', 94), et le beurre coula vers lui, puis un autre récita: «Que des puits désertés et des palais abandonnés» (*Sūra al-ḥağ*, 45) et creusa un canal vers lui. Un autre dit: «As-tu pratiqué une brèche dans ce bateau pour engloutir ceux qui s'y trouvent? Tu as commis une action détestable» (*Sūra al-kahf*, 71) et prit du *samn* tandis qu'un autre invité ajouta: «Nous poussons l'eau vers un sol aride» (*Sūra al-sağda*, 27), et un autre: «Deux jardins ombragés» (*Sūra al-Raḥmān*, 66) et un autre ajouta: «Où coulent deux sources» (*Sūra al-Raḥmān*, 50) et enfin un dernier: «Les eaux se mêlèrent d'après un ordre décrété» (*Sūra al-qamar*, 12). Alors Bunān dit: «Que nous poussons vers une terre morte» (*Sūra fāṭir*, 9) et vu que personne disait plus rien il ajouta: «Il fut dit: ʿÔ terre! Absorbe cette eau qui t'appartient! Ô ciel! Arrête-toi' L'eau fut absorbée, l'ordre fut exécuté: le vaisseau s'arrêta sur le Joudi» (*Sūra Hūd*, 44) et prit ce qu'il restait du *ʿaṣīda*. Tous rirent tellement que l'un d'entre eux qui en avait avalé une bouchée aurait été mort suffoqué s'ils ne l'avaient roué des coups pour le faire déglutir ce qu'il avait dans la gorge[171].

Enfin nous pouvons citer un dernier exemple dans la *Rāḥa* qui nous semble corroborer davantage notre thèse: al-Aṣmaʿī raconta qu'il avait absorbé un jour une dose de ce qui rend heureux (*šay' min al-mufarriḥāt*) puis il sortit se promener dans quelques endroits de plaisirs (*fī baʿḍ al-muftarağāt*) quand il rencontra un groupe d'illustres bédouins qui l'invitèrent à partager leur repas et il décida d'accepter leur invitation pour s'amuser un peu avec eux. Quand un jeune homme de bel aspect (*aqbal*), "le plus noble des chameaux" (*wa-maʿahum šābb aqbal wa-huwa min al-baʿīr anbal*), se mit à table et commença à manger le *mansaf* qui avait été servi devant lui avec les cinq doigts, puis toute la main et enfin ses bras jusqu'à ce que la graisse lui coula sur les jambes. Alors il prit sa fourrure de laine et nettoya la graisse avec les bouts qui trainaient par terre. Al-Aṣmaʿī dégoûté par ce spectacle voulant se moquer ouvertement de sa grossièreté, l'apostropha avec un vers auquel à son avis le bédouin n'aurait pas su répondre:

> Tu es comme un bout d'excrément dans le derrière d'un mouton
> Après une pluie légère vient un orage

Cependant, contrairement à ce que le philologue s'attandait, le bédouin regardant al-Aṣmaʿī droit dans les yeux, repliqua avec un vers dont le premier hémistiche reprenait celui du poème du philologue:

> Tu es comme un bout d'excrément dans le derrière du mouton
> qui est lâché lorsque ce mouton marche

Ainsi al-Asmaʿī pensa: "Je voulais me moquer des bédouins mais ce sont eux qui se sont moqués de moi". Puis, le philologue invita le bédouin chez lui et lui fit préparer un poulet par sa femme et demanda à son invité de le couper pour sa famille. Ce qui suit est un conte bien connu dans la littérature d'*adab* dont l'essentiel avait était déjà raconté par al-Ğāḥiẓ (m. 255/868) dans son *Kitāb al-ḥayawān*, où la division du poulet qu'elle soit faite par les paires ou les impaires tombe toujours en

[171] Voir sur cela al-Ḫāṭib al-Baġdādī, *Kitāb al-taṭfīl*, Maktabat al-qudsī, al-Qāhira, 1983, pp. 74-75; al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *L'arte dello scrocco. Storie, aneddoti e poemi di scrocconi*, introduction, traduction et notes par Antonella Ghersetti, Abramo Editore, Catanzaro 2006, pp. 168-169; U. Marzolph, The Qoran, p. 483; Id, *Arabia ridens*, vol 2, p. 108 n° 432 et G. van Gelder, *Of Dish*, p. 89.

faveur du bédouin bien rusé[172]. Cette anecdote a été analysée en détail par Antonella Ghersetti qui a relevé deux rédactions l'une dite “brève”, rapporté par al-Ǧāḥiẓ, al-Ābī et Ibn al-Ǧawzī, et l'autre dite “longue” présente dans la *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab* d'al-Nuwayrī (m. 733/1322). Une variante de la recension “longue” avec comme protagoniste le célèbre al-Asmaʿī se trouve dans l'anthologie de Muḥammad Diyāb al-Atlīdī (XIIe/XVIIe siècle) *Iʿlām al-nās bi-mā waqaʿa li-l-Barāmika maʿa Banī ʿAbbās* et dans un recueil anonyme d'anecdotes contemporain à al-Atlīdī la *Nuzhat al-udabā'*[173]. Dans ces sources, l'anecdote se compose des mêmes volets que la variante de la *Rāḥa*, cependant, dans les deux anthologies tardives l'échange en vers, qui est une élaboration de la jute poétique déjà présentée par al-Nuwayrī, est plus développé que dans l'ouvrage d'al-Badrī. En outre, le premier hémistiche ne coïncide pas dans les deux fragments poétiques comme dans la *Rāḥa* mais il est plutôt: *ka'annaka aṯlatun fī arḍi haššin*, “tu es comme une racine dans une terre molle”. Ainsi, la présence dans la *Rāḥa* de la même variante qui sera englobée plus tard dans le *Iʿlām* et la *Nuzha* nous porte à antidater la première rédaction de cette version “longue” à la deuxième moitié du IXe/XVe siècle. Quoi qu'il en soit, al-Badrī ajoute à cette histoire une nouvelle composante: al-Aṣmaʿī aurait ingéré *šay'an min al-mufarriḥāt*. Dans le troisième chapitre de la *Rāḥa*, citant l'autorité du *Sawāniḥ* d'al-ʿUkbarī, al-Badrī entend pour *al-ʿaqāqīr al-mufarriḥa* le safran (*zaʿafrān*), le haschich (*ḥašīša*), le buglosse (*lisān al-ṯawr*) et tout ce qui entraîne un effet similaire[174]. Par conséquent, dans la variante de la *Rāḥa* al-Aṣmāʿī, le célèbre philologue de Baṣra mort en 213/828, aurait été enivré par une des ces drogues avant de rencontrer le bédouin. Ce détail qui n'est présent ni dans les versions antérieures, ni dans celle postérieures de cette histoire, peut être considéré une invention sortie de la plume d'al-Badrī. Or, que ce détail n'ait pas été retenu dans les versions successives s'explique par le fait que présenter al-Aṣmaʿī tel un haschichin rend cette variante peu crédible même sur le plan de la fiction narrative. En effet, comme montré par Ulrich Marzolph, un certain personnage cristallisé dans des figures littéraires très bien codifiées, comme al-Aṣmaʿī par exemple, a été gardé dans la tradition narrative suffisamment “ouvert” pour accueillir de nouvelles histoires, pourvu que celles-ci sans trop l'altérer participent à le rendre reconnaissable à l'image qui a été construite pendant les siècles[175]. Ainsi, nous pouvons avancer l'hypothèse que le détail introduit par la *Rāḥa* a servi en quelque sorte comme une justification pour l'insertion de ce conte au milieu d'un chapitre marqué par le binôme nourriture et haschich. Pourtant, il nous semble qu'al-Badrī a été parfaitement conscient des limites d'une telle opération de réélaboration de la tradition classique, du moment où les personnages stéréotypés ne sont pas tous adaptables à ce nouveau thème. Abū Nuwās, par exemple, ne peut certainement pas être considéré

[172] *Éd*. 41:35-42:20, al-Ǧāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, 7 vols, éd. ʿA. M. Hārūn, première édition Miṣr 1943, deuxième édition Maktabat wa-maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr 1966, vol. 2, p. 357-359.

[173] A. Ghersetti, «La division du poulet», pp. 15-33, surtout pp. 18-19. Voir aussi U. Marzolph, *Arabia ridens*, vol. 2, pp. 24-25 n° 90 et *Ibidem*, vol 1, pp. 67-71.

[174] *Éd*. 23:1-3. Voir aussi la récette d'un *maʿǧūn* appelé *al-mufarriḥa* chez al-Rāzī, *Kitāb al-Manṣūrī fī al-ṭibb*, p. 389. Celui-ci est présenté comme un remède pour soigner *al-mālīḫūliyā* (mélancolie ou plutôt un des ce qu'aujourd'hui on appelle dépression) mais, dans sa préparation, n'a aucune des drogues cités par al-Badrī.

[175] U. Marzolph, “Focusees” of jocular fiction, pp. 127-8.

comme un haschichin mais comme un fin trickster qui pour avoir toujours plus de *lawzīnğa* cite en présence de Hārūn al-Rašīd des versets coranique de un à cent mille:

> On raconte qu'Abū Nuwās un jour se présenta devant al-Rašīd qui avait entre ses mains une coupe de *lawzīnğ* et dans l'autre une plume d'argent. Abū Nuwās pensa: "Je regarderai dans la coupe et il comprendra ce que je veux". Alors, al-Rašīd divisa un *lawzīnğ* et le lui offrit, puis je [Abū Nuwās] dis: "Allāh le Très Haut a dit: «Le deuxième de deux» (*Sūrat al-Tawba*, 40) et il lui donna un deuxième. Puis je dis: «Il n'y a pas d'entretien à trois où il ne soit le quatrième» (*Sūrat al-Muğādila*, 7), et il m'offrit un troisième. Puis je dis: «Et leur chien quatre» (*Sūrat al-Kahf*, 22), et il me donna un quatrième. Alors je dis: «Ils étaient cinq et leur chien le sixième» (*Sūrat al-Kahf*, 22) et me donna un cinquième. Puis je dis: Allāh a créé «Les cieux et la terre en six jours» (*Sūrat al-Aʿrāf*, 54; *Sūrat Yūnus*, 3; *Sūrat Hūd*, 7; *Sūrat al-Ḥadīd*, 4) et m'offrit un sixième. Puis je fit: «Sept cieux superposés» (*Sūrat al-Mulk*, 3; *Sūrat Nūḥ*, 15) et me donna le septième. Puis je lui dis: «Ce Jour-là huit d'entre eux porteront le Trône de ton Seigneur» (*Sūrat al-Ḥāqqa*, 17) et me donna un huitième. Puis je dis: «Nous avons donné à Moïse neuf signes manifestes» (*Sūrat al-Isrā'*, 101) et me fila un neuvième. Puis je dis: «Nous les avons complétées par dix autres» (*Sūrat al-Aʿrāf*, 142) et me donna un dixième. Puis je dis: «J'ai vu onze étoiles» (*Sūrat Yūsuf*, 4) et me donna un douzième. Puis je dis: «Oui le nombre des mois pour Allāh est de douze mois» (*Sūrat al-Tawba*, 36). Alors il me dit: 'Jusqu'à quand, Abū Nuwās?' et je répondis: Ô Prince de croyants, jusqu'au verset «Nous l'envoyâmes à cent mille hommes ou plus encore» (*Sūrat al-Ṣāffāt*, 147). Alors il rigola et me dit: 'Que Allāh te bénisse, prends-en autant que tu veux"[176].

Il semble que cette anecdote était déjà connue au IVe/Xe siècle car al-Masʿūdī dans son *Murūğ al-ḏahab* avait fait une brève référence à cette histoire[177], cependant la version de la *Rāḥa* est la seule qui met en scène Abū Nuwās et Hārūn al-Rašīd[178]. Comme l'a remarqué Ulrich Marzolph, les anecdotes humoristiques qui utilisent les versets coraniques ne représentent pas une moquerie du Texte Sacré, en revanche ces histoires, déjà très rares dans la littérature d'*adab*, se moquent avec le Coran, où ce dernier est utilisé comme solution d'un problème ou comme résolution d'un conflit[179].

Comme nous avons pu le montrer, al-Badrī dans son recueil ne fait que réinterpréter en les réélaborant une série de thèmes déjà assez bien exploités par l'anecdotique arabe classique mais qui dans la *Rāḥa* sont adaptés à une nouvelle marque culturelle. En d'autres termes, pour utiliser une expression déjà employée par Antonella Ghersetti au sujet du pique-assiette, le haschichin nous semble fonctionner comme un "catalyseur thématique"[180]. En effet, la complète absence dans les sources antérieures du sujet du haschich et de ses consommateurs a encouragé al-Badrī à recréer un corpus d'histoires qui dans les intentions de l'auteur de la *Rāḥa* devait se placer dans le sillage des thèmes humoristiques classiques. Alors le personnage du haschichin dans son ambiguïté cristallise les stéréotypes du stupide, du sot, de l'insensé ou de l'ivrogne pour ne pas risquer de sonner trop étrange aux oreilles d'un lecteur arabe du IXe/XVe siècle.

Mais si l'appel à la tradition "savante" est indéniable, il nous semble qu'une tradition narrative plus "populaire" soit aussi bien représentée dans la *Rāḥa*. Et cela non seulement par le recourt à des motifs communs au folklore international mais aussi par l'élaboration des figures narratives qui sont

[176] *Éd.* 55:15-23.
[177] A. Ghersetti, En quête de nourriture, p. 433.
[178] U. Marzolph, *Arabia ridens*, vol. 2, p. 180 n° 766. Voir entre autre la version de al-Ḫaṭīb al-Baġdādī, *Al-Taṭfīl*, pp. 40-41.
[179] U. Marzolph, The Qoran and jocular Literature, pp. 483-7.
[180] A. Ghersetti, En quête de nourriture, p. 435 et Eadem, La représentation des pique-assiette, p. 228.

également très populaires dans une tradition moins formelle et normalisée que celle classique. Or, à la fin du cinquième chapitre des indices linguistiques nous ont amené à nous demander si pouvait-on qualifier la *Rāḥa* de *littérature moyenne*. Selon la définition qu'en donne Aboubakr Chraïbi la *littérature moyenne* ou *intermédiaire*, comme le nom même le suggère, se situe justement entre une littérature dite "populaire" et une tradition narrative "savante" ou classique. En d'autre termes, entre une littérature d'expression plus ou moins dialectale ou produite oralement ou par écrit par et pour le peuple des fois identifiable avec le folklore et une littérature caractérisée par un haut degrés de formalisation tant au niveau linguistique que du choix thématique, élitiste et difficilement accessible à qui n'a pas eu une robuste formation littéraire, entre ces deux pôles il existerait alors un vaste espace intermédiaire lieu de communication entre ces deux extrêmes qui puise soit à l'un soit à l'autre en mélangeant les registres linguistiques, les styles et les variantes narratives[181].

Si l'on retient cette notion formulée par Aboubakr Chraïbi, et nous basant sur le corpus de cette édition partielle du traité d'al-Badrī, la *Rāḥa* présentant des éléments appartenant à une littérature narrative populaire ainsi qu'à une littérature savante, peut être qualifiée de *littérature moyenne*.

Ainsi cette réélaboration se base sur le fait que comme tous ces motifs qui dans la tradition anecdotique arabe à la fois classique et populaire avaient fait recours au registre humoristique, le motif des mangeurs de haschich permet, lui aussi, d'aborder la réalité et les conflits qui la caractérisent sous l'angle alternatif et cathartique du rire de tel sorte que le monde "n'éclate pas sous la pression de l'énergie qu'engendre la drogue mais se tord légèrement par-ci par-là, se détend ou se comprime, s'estompe à l'improviste ou traîne avec nonchalance. Autrement dit, il perd un peu la raison"[182] son urgence et le sérieux qui le caractérise.

[181] A. Chraïbi, *Les Mille et une Nuits*, pp. 15-19.
[182] M. Sami-Ali, *Le Haschisch*, p. 75.

CONCLUSIONS

La première référence au haschich comme substance récréative remonterait au début du VIe/XIIe siècle quand, comme nous l'avons montré, le mot *ḥašīšiyya* est utilisé avec une connotation négative dans la polémique anti-nizarite et puis plus généralement anti-ismaélienne. Il serait possible d'avancer l'hypothèse que les images paradisiaques que la légende décrivait pouvaient aussi trouver une base dans les récits qui circulaient à propos des visions et des hallucinations produites par la drogue chez les haschichins. Certes, les premières occurrences de telles histoires remonteraient au VIIe/XIIIe siècle quand des contes plaisants avaient été vraisemblablement collectées par al-ʿUkbarī dans son *Sawāniḥ al-adabiyya fī madāʾiḥ al-qinnabiyya*. Cependant, nous ne pouvons pas exclure que des récits fantastiques sous forme d'anecdotes plus ou moins littérairement formalisées circulaient déjà à l'époque de la première polémique anti-nizarite. Quoi qu'il en soit, à partir de la moitié du VIIe/XIIIe siècle, le *ḥašīš* apparait à côté d'autres conduites blâmables telles que le vin, le *mizr* et la fornication et fera l'objet d'une série d'édits émis par le pouvoir politique. Le dépouillement des sources historiques a révélé que par la suite la condamnation ne concernait pas exclusivement le chanvre mais l'interdiction de celui-ci s'accompagnait le plus souvent de la prohibition plus générale du vin et de la prostitution. De même, quand le pouvoir politique entendait tirer profit par l'imposition de taxes sur *al-munkarāt*, cela voulait dire que les tributs s'appliquaient en même temps au vin, au haschich et à la prostitution. Cependant, les attitudes tolérantes vis-à-vis des ces conduites n'avaient pas manqué de créer des tensions entre le pouvoir politique et les religieux qui, quant à eux, avaient interprété des calamités naturelles telles que la famine provoquée par l'insuffisance de la crue du Nil ou les vagues de peste comme des signes de la colère divine. Il fallait alors rétablir l'ordre dans les mœurs et dans la société à travers des campagnes contre tous ces comportements abjects et transgressifs pour garantir alors la survie de l'État. En outre, comme Paulina B. Lewicka l'a bien montré, les répressions contre le vin notamment s'accompagnaient souvent de la destruction des endroits où l'on pressait le raisin, des lieux de stockage, des commerces et de tous les objets impliqués dans la production et la consommation du fruit de la treille, et ils semblaient vouloir affaiblir les communautés chrétiennes, dont la production de vin était une des sources économiques majeures et cela parallèlement aux différentes phases du conflit entre les armées chrétiennes et musulmanes dans la Méditerranée et au Levant. Une telle dynamique ne serait cependant pas justifiée dans le cas du haschich qui, sur la base des informations à notre disposition, n'était pas assimilé aux chrétiens. Il serait plutôt probable que la lutte contre cette substance voulait affaiblir en les discréditant les milieux soufis qui étaient devenus particulièrement puissants dans l'époque mamelouke. En effet, c'est justement pour endiguer les tendances hétérodoxes de certains groupes de mystiques qu'à partir du VIIe/XIIIe siècle des textes juridiques furent rédigés. Des érudits proches des milieux soufis comme Ibn Ġānim al-Maqdisī (m. 678/1279-1280) et Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī (614-686/1218-1287), par

exemple, entendaient dénoncer ces religieux qui préconisaient la consommation de chanvre pour atteindre l'union mystique avec Dieu (*fanā'*). Il n'y avait pas de doute pour ces érudits: le chanvre devait être considéré illégal car appliquant le raisonnement analogique, le haschich comme le vin était un enivrant (*muskir*). Le binôme soufisme-consommation de haschich avait été aussi souligné par al-Ǧawbarī (première moitié du VIIe/XIIIe siècle) et surtout par Ibn Taymiyya (661-728/1263-1328) qui, quant à lui, mena une campagne contre les pratiques dégénérées des soufis qui d'après lui recherchaient la transe par l'absorption de cette drogue, ainsi que par la danse et le chant. Nous croyons que la récurrence de l'association entre haschich et mysticisme ne relève pas du simple cliché, comme le supposait Éric Geoffroy. En revanche, l'existence d'une critique de ces pratiques au sein même du groupe soufi montrerait que la consommation de haschich dans certains cercles hétérodoxes était réelle et faisait l'objet d'un débat entre les érudits.

En effet l'absence d'une interdiction légale indiscutable laissait une certaine marge d'indétermination qui était celle d'une appréciation discrétionnaire par la déduction d'un cas dérivé à travers l'association ou l'assimilation à l'autorité-source (Coran, *ḥadīṯ*s, sharia). Cependant, après toutes les tentatives de systématisation tentées par la suite, la matière demeurera ambiguë, tant que le hachich ne saurait être assimilé qu'à la catégorie légale des *šubuhāt*: des actes illicites qui ressemblent à ceux licites mais qui par le fait même de cette ressemblance peuvent entraîner au doute, à l'erreur et donc doivent être regardés avec méfiance[1]. Ainsi, le haschich, au même titre que le vin et l'homosexualité[2], est ambigu et, en tant que tel, est une source de désordre sociale, qui devait être combattu par le pouvoir politique, mais aussi morale et donc sanctionné au niveau de la religion. En outre, comme nous l'avons montré, Ibn Taymiyya avait comparé le vin et le haschich respectivement à l'urine et aux excréments, voulant ainsi souligner le caractère sale et donc impur (*naǧs*) de ces deux substances, même si contrairement au vin, dans la production des électuaires à base de chanvre il n'y avait aucune fermentation. Or, comme montré par Mary Douglas, ce qui est sale représente essentiellement le désordre qui doit être éliminé parce qu'il mine l'harmonie de la société et du monde[3]. En effet, le genre d'égarement produit par les enivrants, selon al-Qasṭallānī, provoque une altération négative de l'ordre sociale et un éloignement de l'harmonie et de la perfection naturellement recherchées par l'être humain. Or, le haschich provoque les mêmes signes de désordre que ceux produits par les boissons fermentées tant au niveau du comportement que de la pensée (*ẓahara bihi aṯar al-taġyyīr fī intiẓām al-fi'l wa-l-qawl*)[4].

En outre, comme nous l'avons souligné, pour discréditer les ismaéliens-nizarites, par exemple, le terme *ḥašīšiyya* avait été aussi utilisé avec le sens d'hérésie et d'abjection, ce qui reprend à nouveau

---

[1] A propos de l'ambiguïté dans la tradition arabo-musulmane voir surtout T. Bauer, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2011.
[2] Voir entre autres sur cela F. Lagrange, *Islam d'interdits, Islam de jouissance*, Théraèdre, Paris 2008, pp. 125-130.
[3] M. Douglas, *Purity and Danger*, apud K. Kuney, *The Rhetoric of Sobriety*, p. xv.
[4] I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 346-347.

la question du haschich en tant que source de danger. Or, s'il existait un certain consensus au sujet de la menace morale et sociale produite par l'assiduité à cette drogue, en revanche, comme nous l'avons vu, il n'y avait pas d'accord entre les érudits dans quelle catégorie juridique, *muskir*, *murqid*, *mufsid*, *muḫaddir* ou *mufattir*, compter le haschich.

Mais un autre danger avait été aussi associé à cette drogue. Dans le *Takrīm* al-Qasṭallānī condamne ces faux soufis pour qui le haschich n'était qu'un moment d'abandon au pouvoir de l'imagination (*sulṭān al-ḫayāl*) et aux illusions (*al-awhām*). Pour Ibn Taymiyya le haschich "ouvrait la porte de l'imagination" (*fataḥat bāb al-ḫayāl*) mais le genre de visions auxquelles le shaykh ḥanbalite faisait référence ne sauraient être que des images corrompues (*ḫayālāt fāsida*) qui portent les croyants à donner peu d'importance aux devoirs religieux (*ʿibāda*)[5]. La recherche de l'assouvissement du plaisir qu'al-Badrī avait lui-aussi souligné dans les termes d'un plaisir illusoire (*laḏḏa wahmiyya*)[6], était pour Ibn Taymiyya la plus grave faute du haschichin, tant que pour le shaykh damascène s'il y avait du plaisir dans l'absorption d'une substance, il fallait alors punir du *ḥadd* son consommateur. Il y a en cela la crainte que le haschich pouvait non seulement entraîner une joie et une euphorie éphémère, comme Ibn al-Bayṭār, par exemple, l'avait aussi relevé "[certains] en mangent en mâchant longuement. Ainsi, ils s'enthousiasment (*yaṭrubūna*) et éprouvent une grande joie (*yafraḥūna kaṯīran*)"[7], mais c'était surtout évident aux érudits que le haschich, contrairement au vin, ouvrait un espace psychique créatif plus, ou moins conscient, fût-ce pendant le rêve ou l'état de veille, dans lequel le haschichin fondait sa perception du monde à partir de l'imagination. Cependant, cette intense sollicitation des sens pouvait même aboutir à la folie, donc à la perte plus ou moins irréversible du sens de la réalité, ce qui sera un thème récurant dans les anecdotes concernant le haschich.

Comme nous l'avons vu, malgré tous ces écrits visant à condamner la consommation de cette drogue, ils ne manquèrent pas cependant des positions de signe opposé. Il semble que le *Sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya*, comme le titre le suggère, devait recueillir des textes à la louange du haschich. Ce traité qui ne nous est parvenu qu'en fragment, devait collecter, si l'on croit son principale détracteur al-Qasṭallānī, "des histoires (*ḥikāyyāt*), des poèmes (*anāšīd*) et des facéties (*muḍḥikāt*) qui trouvent la faveur de qui est enclin aux choses frivoles (*al-baṭālāt*)"[8]. Le traité de al-ʿUkbarī (mort probablement en 690/1291) sera une des sources de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* de Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1488) dont nous offrons dans cette étude une édition critique partielle de la deuxième partie consacrée au haschich.

L'analyse philologique des quatre témoins à notre disposition, deux manuscrits complets et deux fragmentaires, nous a porté à avancer la thèse de deux rédactions, car les variantes sont substantielles (structure interne et ordre des paragraphes, ajouts et omissions) et tellement divergentes

---

[5] I. Lozano Cámara, Edición crítica del *Kitāb takrīm*, pp. 348-50; Ibn Taymiyya, *Mağmūʿ fatāwā*, vol. 34, p. 222, Ibn Taymiyya, *Le Haschich et l'Extase*, pp. 131-132.
[6] *Éd.* 68:23; F. Rosenthal, *The Herb*, p. 92.
[7] Ibn al-Bayṭār, *Kitāb al-ğāmiʿ*, vol. 4, p. 39.
[8] I. Lozano Cámara, *Estudios y documentos*, p. 50; Id., Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī, p. 117.

entre les deux exemplaires que cela suffit pour conforter notre hypothèse. Or, bien que le manuscrit parisien [ب] d'après colophon soit daté 1207/1793 et celui damascène [ظ] ait été copié au plus tard en 1287/1871, an de la mort de son copiste ʿAqīl al-Zuwaytīnī, des indices nous portent, cependant, à adopter ce dernier manuscrit comme base de notre édition partielle. D'autant plus que seulement l'incipit du manuscrit damascène est rapporté par Ḥağğī Ḫalīfa ce qui prouve que la tradition dont le manuscrit [ظ] dérive était, du moins, connue dans la première moitié du XIe/XVIIe siècle[9]. Des recherches sur l'ouvrage dans sa totalité pourraient évidemment fournir plus des détails concernant le rapport entre les deux témoins. En ce sens, la présente étude devrait permettre de disposer d'une base pour une édition complète de la *Rāḥa* que nous souhaiterions entreprendre par la suite.

L'étude du corpus narratif contenu dans le quatrième et le cinquième chapitre de la *Rāḥa* a révélé des éléments intéressants pour l'étude du *motif des mangeurs* ou *preneurs de haschich* dans la littérature de l'époque mamelouke (648-922/1250-1517). Dans cette analyse nous avons relevé trois axes de réflexion, auxquels il faudrait encore ajouter un quatrième correspondant au rapport entre haschich, transgression et homosexualité (*liwāṭ*) sur lequel est centré le sixième chapitre de la *Rāḥa* que nous n'avons pas abordé dans cette recherche. À travers l'étude de ces trois axes qui correspondent à la méprise, à l'imaginaire et à la nourriture, nous avons tenté de répondre à deux questions qui constituaient notre problématique initiale, à savoir comment et dans quelle mesure le motif de *mangeurs de haschich* est un moyen de l'humour et comment ce thème se positionne-t-il dans le cadre de l'anecdotique arabe classique et de l'époque mamelouke[10]. Nombre d'histoires dans la *Rāḥa* montrent que la représentation littéraire des haschichins ne diffère pas de celle relative à d'autres états liminaires de la perception tels que l'ivresse d'origine alcoolique, la stupidité et la folie, pour ce qui est de l'altération ou de l'absence plus ou moins temporaire des facultés rationnelles, de l'absurde et de l'exagération mais aussi de la perte de contrôle de son propre corps, par exemple pendant la prière, qui s'accompagne souvent d'une certaine confusion des repères spatio-temporels et de la nature des choses.

Donc le haschichin en tant que figure fictionnelle se positionne dans la lignée de ces trois traditions narratives, héritant de celles-ci la même suspension du rationnelle et de l'ordinaire qui, entraînant une série de contrastes avec la réalité, représente une source d'humour.

Mais si la réalité ne répond pas aux attentes du haschichin, c'est alors à la drogue de fournir les illusions et les hallucinations qui sont la transposition en images de la réalité psychique du haschichin. C'est ainsi que nous avons exploré ce que Sami-Ali avait définit comme imaginaire: le rêve et ses équivalents diurnes, tant plaisants qu'effrayants, tels que la léthargie, le fantasme, le délire

[9] Ḥāğğī Ḫalīfa, *Kašf*, vol. 3, p. 339.

[10] Sur le plan poétique, faudrait-il encore interroger le rapport entre poésie inspirée du haschich et le genre bachique qui, quant à lui, a évidemment influencée le premier. Une grande partie de ces vers constitue le contenu du septième chapitre de la *Rāḥa*, bien que, comme nous l'avons vu, plusieurs compositions poétiques soient un peu partout dans le traité d'al-Badrī. Une étude approfondie du corpus poétique ainsi qu'une comparaison avec la première partie de la *Rāḥa* centrée sur le vin est un sujet que nous pourrions aborder dans des études postérieures à cette thèse, parallèlement à une édition complète de la *Rāha*.

ou l’hallucination[11]. Alors le haschichin projette dans une réalité parallèle ses désirs et ses pulsions dont certaines, comme celles relatives à la nourriture, cachent certainement une attitude subversive[12], ou, suivant Jack Zipes, “amid the famines and general poverty of the Middle Ages, food became a symbol of liberty and joy”[13].

Sur tous ces motifs, la nourriture occupe une position prééminente parmi les thématiques transversalement impliquées dans la représentation littéraire du haschich car, on le sait bien, l’un des effets du chanvre est de susciter l’appétit. Certes, la description surabondante de mets et d’aliments est indubitablement un artifice majeur de l’humour, exploité notamment par Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (m. 868/1464). Cependant, comme noté par G. Jan van Gelder, la nourriture en tant que motif littéraire peut aussi être intiment connecté à l’humour: “whenever food is the theme of even the blandest kinds of literature, one must look out for a hidden layers of parody and jesting”[14]. C’est probablement une simple coincidence si, comme souligné par Kishtainy, les termes relatifs au champs sémantique du rire en arabe semblent avoir aussi un lien profond avec la nourriture[15].

Puis, nous avons prouvé que le *mangeur de haschich* en tant que motif littéraire doit être considéré comme un “catalyseur narratif”[16] d’autres thèmes déjà amplement narrativisés dans la tradition anecdotique arabe classique et populaire tels que la folie, la stupidité, l’avarice, l’avidité alimentaire. Ainsi la figure littéraire du haschichin a été laissée suffisamment ouverte dans le cadre d’une littérature moyenne, à qui la *Rāḥa* nous semble appartenir, pour condenser ou “cristalliser”, selon la terminologie utilisée par Ulrich Marzolph[17], un ensemble de modèles stéréotypés traditionnellement joués par des personnages emblématiques tels que Ǧuḥā, Nasreddin Hoca, Bunān al-ṭufaylī, etc. En ce sens, al-Badrī faisant preuve de créativité a inséré dans la riche tradition humoristique arabe un nouvel élément, une nouvelle variante. Le motif des *mangeurs de haschich* sert en quelque sorte à “resémantiser” certains thèmes en les manipulant et les adaptant à un nouveau contexte à travers l’impression d’une nouvelle marque culturelle propre, elle, à l’époque mamelouke.

[11] Sami-Ali, *Le Haschisch*, préface à l’édition de 1988, p. XII.
[12] M. Marín, Literatura y gastronomía, p. 151.
[13] J. Zipes, *Creative storytelling. Building community, changing lives*, Routledge, New York-London, 1995, p. 157.
[14] G. J. van Gelder, *Of Dishes and discourse*, p. 21.
[15] Kh. Kishtainy, *Arab Political Humour*, Quartet Books, London 1985, pp. 19-20.
[16] A. Ghersetti, En quête de nourriture, p. 435.
[17] U. Marzolph, “Focusees” of jocular fiction in classical Arabic literature, pp. 123.

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

Al-Ābī, Manṣūr Ibn al-Ḥusayn, *Naṯr al-durr*, 7 vols, éd. Ḫ. ʿAbd al-Ġanī Maḥfūẓ, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 2004

Abū Dāwūd al-Siǧistānī, Sulaymān ibn al-Ašʿaṯ, *Sunan Abī Dāwud*, 4 vols, éd. M. Muḥī al-Dīn ʿAbd al-Ḥamīd, al-Maktaba al-tiǧāriyya al-kubrā', al-Qāhira 1930

Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, Aḥmad Ibn Dāwūd Ibn Wanand, *The Books of Plants of Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī. Part of the Alphatical Section*, éd. et trad. Par B. Lewis, A.-B. Lundequistska Bakhandeln, Uppsala 1953

Id, *Kitāb al-nabāt li-Abī Ḥanīfah Aḥmad ibn Dā'ūd ibn Wanand al-Dīnawarī*, éd. Muḥammad Ḥamīdallāh, IFAO, al-Qāhira 1973

Id, *Das Pflanzenbuch des Abu Hanifa ad-Dinawari : Inhalt, Aufbau, Quellen*, éd. Thomas Bauer, Harrassowitz, Wiesbaden 1988.

Abū l-Fidā', al-Malik al-Muʿayyad ʿImād al-Dīn, *Taqwīm al-buldān*, éd. J. Toussaint Reinaud, W. MacGuckin de Slane, Imprimerie royale, Paris 1840

Al-Āǧurrī, Abū Bakr Muḥammad Ibn al-Ḥusayn Ibn ʿAbd Allāh, *Taḥrīm al-liwāṭ*, dans Ḫ. ʿAlī Muḥammad (éd), *Kitābān fī al-liwāṭ min rawā'iʿ al-islāmī*, Maktabat al-ṣafḥāt al-ḏahabiyya, al-Riyāḍ 1988

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Ḍaʿīf Sunan Ibn Māǧa*, Maktabat al-maʿārif li-l-našr wa-l-tawzīʿ, al-Riyyāḍ 1197

Al-ʿĀmilī, Bahā' al-Dīn al-Hamaḏānī, *Al-Kaškūl*, 2 vols, éd. M. ʿAbd al-Karīm al-Namrī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 1998

Al-Anṭākī, Dāwud Ibn ʿUmar, *Taḏkirat ūlī l-albāb*, al-Maktabat al-Ṯaqāfiyya, Bayrūt 1950

Al-Aṣmaʿī, Abū Saʿīd ʿAbd al-Malik, *Kitāb al-nabāt wa-l-šaǧara*, éd. A. Hafnir, al-Maṭbaʿa al-Kāṯūlikiyya, Bayrūt 1908

Al-Atlīdī, Muḥammad Diyāb, *Iʿlām al-nās bi-mā waqaʿa li-l-Barāmika maʿa Banī ʿAbbās* (*Nawādir al-ḫulafā'*), éd. M. A. ʿAbd al-ʿAzīz Sālim, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 2004

Al-ʿAynī, Badr al-Dīn Maḥmūd, *ʿIqd al-ǧumān fī ta'rīḫ ahl al-zamān*, éd. M. Raziq Maḥmūd, 4 vols, deuxième édition, al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, al-Qāhira 2010

Al-Badrī, Taqī l-Dīn Abū l-Tuqā, *al-Durr al-maṣūn al-musammā bi-Siḥr al-ʿuyyūn*, éd. S. Ṣadīq ʿAbd al-Fattāḥ, Maṭbūʿāt al-šaʿab, al-Qāhira 1998

Id, *Nuzhat al-anām fī maḥāsin al-Šām*, éd. I. Ṣāliḥ, Dār al-Bašā'ir, Dimašq 2006

Al-Bīrūnī, Abū al-Rayḥān Muḥammad Ibn Aḥmad al-Ḫawārizmī, *Kitāb al-ṣaydana fī l-ṭibb*, 2 vols, éd. et trad. Muḥammad Saʿīd, Mu'assasa Hamdard al-waṭaniyya, Karachi 1973

Al-Buḫārī, Muḥammad Ibn Ismāʿīl Abū ʿAbd Allāh, *Ṣaḥīḥ al-Buḫārī*, 9 vols, éd. M. Zuhayr Ibn Nāṣir al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-Naǧāh, Dimašq 2000

Id, *Kitāb al-ta'rīḫ al-kabīr*, 8 vols, éd. H. al-Nadawī et alii, Dār al-kutub al-ʿilmiyyya, Bayrūt 1962

Al-Būṣīrī, Muḥammad Ibn Saʿīd Ibn Ḥammād al-Ṣanhāǧī, *Qaṣīdat al-burda*, éd. I. al-Bāǧūrī, ʿA. Ḥasan Maḥmūd, Maktabat al-ādāb, al-Qāhira 1993

Al-Ḏahabī, Šams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh, *Ta'arīḫ al-Islām*, 52 vols, éd. ʿA. ʿAbd al-Salām al-Tadmurī, Dār al-kitāb al-ʿarabī, Bayrūt 1993

Id, *Kitāb al-kabā'ir*, Dār al-nadwa al-ǧadīda, Bayrūt 1988

Id, *Mīzān al-iʿtidāl fī naqd al-riǧāl*, 4 vols, éd. ʿA. Muḥammad al-Baǧāwī, Dār al-maʿarifa li-l-ṭibāʿa wa-l-našr, Bayrūt 1963

Al-Diyār-Bakrī, Ḥusayn Ibn Muḥammad, *Tarīḫ al-ḫamīs fī aḥwāl anfas al-nafīs*, 2 vols, Maṭbaʿah al-fqīr ʿUṯmān ʿAbd al-Rāziq, al-Qāhira 1302/1884

Al-Dūrī, Abū Muḥammad al-Hayṯam, *Kitāb fī ḏamm al-liwāṭ*, dans Ḫ. ʿAlī Muḥammad (éd), *Kitābān fī al-liwāṭ min rawā'iʿ al-islāmī*, Maktabat al-ṣafḥāt al-ḏahabiyya, al-Riyāḍ 1988

Al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad, Treatise on poetry, dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl: The Imagery in Classical Arabic Poetics*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Exeter 2008, pp. 15-18.

Al-Ǧāḥiẓ, Abū ʿUṯmān ʿAmrū Ibn Mḥbūb, *Kitāb al-buḫalā'*, éd. Ṭ. l-Ḥāǧirī, Dār al-Maʿārif, Cairo 1963

Id, *Kitāb al-Ḥayawān*, 7 vols, éd.ʿA. M. Hārūn, première édition Miṣr 1943, deuxième édition Maktabat wa-maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr 1966

Al-Ǧawbarī, ʿAbd al-Raḥmān, *Kitāb al-muḫtār fī kašf al-asrār*, éd. M.Höglmeier, Klaus-Schwarz Verlag, Berlin 2006

Al-Ǧūrqānī, Abū ʿAbd Allāh al-Ḥasan Ibn Ibrāhīm Ibn al-Ḥasan al-Hamḏānī, *Al-abāṭīl wa-l-manākīr wa-l-ṣaḥāḥ wa-l-mšāhīr*, 2 vols, éd. ʿAbd al-Raḥmān Ibn ʿAbd al-Ǧabbār al-Farīwā'ī, Dār al-ṣamīʿī li-l-našr wa-l-tawzīʿ, al-Riyyāḍ 2002

Al-Ġuzūlī, ʿAlā' al-Dīn ʿAlī Ibn ʿAbd Allāh al-Bahā'ī, *Maṭāliʿ al-budūr fī manāzil al-surūr* (*Maṭāliʿ*), 2 vols, Maktabat al-ṯaqāfa al-dīniyya, al-Qāhira 2006

Ḥāǧǧī Ḫalīfa (Kātib Čelebi), Muṣṭafā Ibn ʿAbd Allāh, *Kašf al-ẓunūn ʿan asāmī l-kutub wa-l-funūn* (*Kašf*), 8 vols, éd. G. Flügel, Dār Ṣādir, Bayrūt 1858-1935

Id, *Kašf al-ẓunūn ʿan asāmī l-kutub wa-l-funūn*, Maktabat al-maṯannā, Baġdād 1941

Al-Ḫāṭib al-Baġdādī, Abū Bakr Aḥmad Ibn ʿAlī, *Kitāb al-taṭfīl*, Maktaba al-qudsī, al-Qāhira, 1983

Id, *L'arte dello scrocco. Storie, aneddoti e poemi di scrocconi*, introduction, traduction et notes par Antonella Ghersetti, Abramo Editore, Catanzaro 2006

Al-Ḥuṣrī al-Qayrawānī, Abū Isḥāq Ibrāhīm Ibn ʿAlī Ibn Tamīm, *Ǧamaʿ al-ǧawāhir fī l-mulaḥ wa-l-nawādir*, éd. R. ʿAkāwī, Dār al-manāhil li-l-ṭibāʿat wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, Bayrūt 1993

Ibn ʿAbd Rabbih, Abū ʿUmar Aḥmad Ibn Muḥammad *Al-ʿiqd al-farīd*, 8 vols, éd. M. Muḥammad Qumayḥa, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 1983

Ibn Abī Ḥağala, Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Tilimisānī, *Dīwān al-ṣabāba*, Dār wa-maktabat al-hilāl, Bayrūt 1983

Ibn Abī Uṣaybiʿa, Muwaffaq al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad,*ʿUyyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, 6 vols, éd. ʿĀmir al-Naǧǧār, al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, al-Qāhira 2004

Ibn al-ʿAdīm, Kamāl al-Dīn Abū l-Qāsim ʿUmar Ibn Aḥmad, *Buġyat al-ṭalab fī ta'rīḫ Ḥalab*, 12 vols, éd. S. Zakkār, Dār al-fikr, Dimašq 1988

Ibn al-Aṯīr, Maǧd al-Dīn Abū l-Saʿādāt al-Mubārak Ibn Muḥammad, *Al-nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa-l-aṯar*, 5 vols, éd. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Maktabat al-ʿilmiyya, Bayrūt 1979

Ibn Bassām, Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Bassām al-Šantarīnī, *Al-Ḏaḫīra fī maḥāsin ahl al-jazīra*, 8 vols, éd. Iḥsan ʿAbbās, Dār al-Ṯaqāfa, Beirut 1979

Ibn Baṭṭūṭa, Šams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh Ibn Yūsuf al-Lawātī al-Ṭanǧī, *Riḥlat Ibn Baṭṭūṭa al-musammā Tuḥfat al-naẓẓār fī ġarā'ib al-amṣār*, éd. Ṭalāl Ḥarb, Dār alkutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 1992

Id, *The Travels of Ibn Baṭṭūṭa*, traduit et annoté par H. A. R. Gibb, révisionné par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, 3 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1962

Ibn al-Bayṭār, Abū Muḥammad ʿAbd Allāh Ibn Aḥmad al-Dīn, *Kitāb al-ǧāmiʿ li-mufradāt al-adwiya wa-l-aġdiya*, 4 vols, Maktabat al-ʿāmira, Būlāq 1874

Id, *Tafsīr kitāb Diyāsqūrīdūs*, éd. et intr. par Ibrāhīm ben Mrad, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1989

Ibn Dāniyāl, Šams al-Dīn al-Mayṣilī, *Ṭayf al-ḫayyāl*: *ṯalāṯ bābāt min ḫayyāl al-ẓill*, éd. P. Kahle et D. Hopwood, Gibb Memorial Trust, Cambridge 1992

Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, Šihāb al-Dīn Aḥmad, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, 28 vols, Markaz zā'id li-turāṯ wa-l-ta'rīḫ, al-ʿAyn 2006

Ibn al-Ǧawzī, Abū l-Farağ ʿAbd al-Raḥmān Ibn ʿAlī Ibn Muḥammad, *Kitāb aḫbār al-ḥamqā wa-l-muġaffalīn*, éd. ʿAbd al-Amīr Mahannā, Dār al-fikr al-lubnānī, Bayrūt 1990

Id, *Kitāb al-ṣifa wa-l-ṣafwa*, 2 vols, éd. Aḥmad Ibn ʿAlī, Dār al-Ḥadīṯ, al-Qāhira 2000

Id, *Al-ʿilal al-mutanāhiyya fī al-aḥādīṯ al-wāhiyya*, 2 vols, Idārat al-ʿulūm al-aṯariyya, Fayṣal Ābād 1979

Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭūsī, *Iḥyā ʿulūm al-dīn*, 4 vols, Dār al-maʿarifa, Bayrūt 1982

Id, *Al-Durrat al-fāḫira fī kašf ʿulūm al-āḫira*, éd. L. Gautier, H. Georg, Genève 1878; nouvelle édition Maktabat Muḥammad ʿAlī al-Ṣubayḥ, al-Qāhira 1971

Ibn Ǧazla, Abū ʿAlī Yaḥyā Ibn ʿĪsā, *Minhāğ al-bayān fī mā yastaʿmiluhu al-insān* (*Minhāğ*), éd. Maḥmūd Mahdī Badawī, Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya li-tarbiyya wa-l-ṯaqāfa wa-l-ʿulūm, al-Qāhira 2010

Ibn Ǧinnī, Abū l-Fatḥ ʿUṯmān, *al-Mabhiğ fī tafsīr asmā' šuʿarā' Dīwān al-Ḥamāsa*, éd. Marwān al-ʿAṭiyya, Dār al-hiğra li-l-ṭibāʿ wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, Dimašq 1988

Ibn Ḥağar al-ʿAsqalānī, Abū l-Faḍl Aḥmad ʿAlī Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad, *al-Durar al-kāmina fī aʿyān al-mi'a al-ṯāmina* (*al-Durar*), 6 vols, Maṭbaʿat Mağlīs Dā'irāt al-Ma'ārif, Hayderabad 1972

Id, *Inbā' al-ġumr bi-anbā' al-ʿumr*, 4 vols, éd. Ḥ. al-Ḥabašī, al-Mağlis al-aʿlā li-l-šu'ūn al-islāmiyya, Lağnat iḥyā' al-turāṯ, al-Qāhira 1969

Id, *Lisān al-mīzān*, 10 vols, éd. ʿAbd l-Fattāḥ Abū Ġadda, Dār al-bašā'ir al-islāmiyya, Bayrūt 2002

Ibn Ḥağar al-Haytamī, Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Muaḥmmad Ibn ʿAlī, *Kitāb al-zawāğir ʿan iqtirāf al-kabā'ir*, al-Maṭbaʿa al-Azhariyya, al-Qāhira 1907

Id, *al-Fatāwā al-kubrā al-fiqhiyya*, Dār al-Fikr, Bayrūt 1983

Ibn Ḥanbal Aḥmad, Abū ʿAbd Allāh Ibn Hilāl Ibn al-Asad al-Šaybānī, *Musnad al-imām Aḥmad Ibn Ḥanbal*, 8 vols, éd. A. Muaḥmmad Šākir, Dār al-Ḥadīṯ, al-Qāhira 1995

Ibn Ḥiğğa al-Ḥamawī, Abū Bakr (ou Abū l-Maḥāsin) Taqī l-Dīn Ibn ʿALī Ibn ʿAbd Allāh, *Bulūġ al-amal fī fann al-zağal*, éd. Riḍā' Muḥsin al-Qurayšī, Damas 1974

Id, *Kitāb ṯamarāt al-awrāq*, éd. Muḥammad Abū l-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabat al-ʿaṣriyya, Bayrūt 2005

Id, *Ḫizānat al-adab wa-ġāyat al-arab*, 2 vols, éd. ʿI. Šaʿītū, Dār al-hilāl, Bayrūt 1987, nouvelle édition Dār al-hilāl, Bayrūt 2004

Ibn Ḫallikān, Aḥmad Ibn Muaḥmmad Ibn Ibrāhīm Abū l-ʿAbbās Šams al-Dīn al-Barmakī al-Irbilī al-Šāfiʿī, *Wafayāt al-aʿyān wa-anbā' abnā' al-zamān* (*Wafayāt*), 7 vols, éd. I. ʿAbbās, Dār Ṣādir, Bayrūt 1900-1994

Id, *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-manṭiq*, éd. S. Duniyā' Dār al-maʿrif, al-Qāhira 1961

Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī, ʿAbd al-Ḥayy Ibn Aḥmad, *Šaḏarāt al-ḏahb fī aḫbār man ḏahab*, Maktabat al-Qudsī, al-Qāhira 1931-1933

Ibn Iyās, Ab l-Barakāt Muḥammad Ibn Aḥmad Zayn al-Dīn al-Nāṣirī al-Ğarkasī al-Ḥanafī, *Badā'īʿ al-zuhūr fī waqā'iʿ al-duhūr*, 12 vols, éd. Muḥammad Muṣṭafā, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1960-1992

Ibn Kaṯīr, ʿImād al-Dīn Ismāʿīl Ibn ʿUmar, *al-Bidāyyat wa l-nihāyya*, 14 vols, Maktabat al-maʿārif, Bayrūt 1974-1979

Ibn Māğa, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Yazīd al-Rabaʿī al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Māğa*, 2 vols, M. Fu'ad ʿAbd al-Bāqī, Dār iḥyā' al-kutub al-ʿarabiyya, al-Qāhira 1952

Ibn Manẓūr, Muḥammad Ibn Mukarram Ibn ʿAlī Ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Īfrīqī al-Miṣrī Ğamāl al-Dīn Abū l-Faḍl, *Lisān al-ʿarab*, 15 vols, Dār Ṣādir, Bayrūt 1955-6

Ibn Saʿd, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad Ibn Saʿd Ibn Manīʿ al-Baṣrī al-Hāšimī Kātib al-Wāqidī, *al-Ṭabaqāt al-kubrā,* 8 vols, éd. I. ʿAbbās, Dār Sadir, Bayrūt 1968

Ibn Saʿīd al-Maġribī, Abū L-Ḥasan ʿAlī Ibn Mūsā Ibn Muḥammad Ibn ʿAbd al-Mālik, *al-Muqtaṭaf min azāhir aṭ-ṭuraf,* éd. Sayyid Ḥanafī Ḥasanayn, Markaz Taḥqīq at-Turāṯ, Cairo 1983

Ibn Sīda, Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Ismāʿīl, *Kitāb al-Muḫaṣṣaṣ,* al-Maṭbaʿa al-kubrā al-amīriyya, Būlāq 1898-1903

Ibn Sīnā, Abū ʿAlī al-Ḥusayn Ibn ʿAbd Allāh, *al-Qānūn fī al-ṭibb*, 3 vols, Būlāq 1877, réimprimé Dār Ṣādir, Bayrūt 1960

Ibn Šākir al-Kutubī, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, *Fawāt al-wafiyyāt* (*Fawāt*), 4 vols, éd. I. ʿAbbās, Dār Ṣādir, Bayrūt 1973-1974

Ibn Sūdūn, al-ʿAlā ʿAlī, *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs,* éd. A. Vrolijk, CNWS Publications, Leiden University, Leiden 1998

Id, *Dīwān nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs li-Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī*, éd. M. ʿAbd al-Mağīd, Dār al-Kutub wa-l-Waṯā'iq al-Qawūmiyyah, al-Qāhira 2003

Ibn Taġrī Birdī, Abū l-Maḥāsin Ğamāl al-Dīn Yūsuf, *al-Manhal al-ṣāfī wa-l-mustawfā baʿd al-wāfī* (*al-Manhal*), 12 vols, Dār al-Kutub, al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb, al-Qāhira 1956

Id, *al-Nuğūm al-zāhira fī mulūk Miṣr wa-l-Qāhira* (*al-Nuğūm*), 16 vols, Dār al-Kutub, al-Hay'a al-miṣriyya al-ʿāmma li-l-kitāb Cairo 1949-1952

Ibn Taymiyya, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Mağmūʿ fatāwā,* 37 vols, Maktabat Ibn Taymiyya, al-Qāhira 1985

Id, *al-Siyāsa al-šarʿiyya*, éd. Ṣālaḥ Al-Laḥḥām, Dār al-ʿUṯmāniyya, ʿAmmān 2004

Id, *Le Haschich et l'Extase*, textes traduits de l'arabe, presentés et annotés par Y. Michot, Les Éditions Albouraq, Bayrouth 2001

Ibn Ṭiqṭaqā, Ṣafī al-Dīn Muḥammad Ibn ʿAlī, *al-Faḫrī fī al-ādāb al-sulṭāniyya wa-l-duwal al-islāmiyya*, éd. ʿAbd al-Qādir Muaḥmmad Māyū, Dār al-qalam al-ʿarabī, Bayrūt 1997

Ibn Ṭūlūn, Šams al-Dīn Muḥammad Ibn ʿAlī Ibn Aḥmad, *Mufākahat al-ḫillān fī ḥawādiṯ al-zamān*, éd. Muḥammad Muṣṭafā, al-Mu'assasa al-miṣriyya al-ʿāmma, al-Qāhira 1962

Ibn Waḥšiyya, *Al-filāḥa al-nabaṭiyya*, 3 vols, éd. Tawfīq Fahd, Institut Français de Damas, Dimašq 1993

Ibn al-Wardī, Zayn al-Dīn ʿUmar Ibn al-Muẓaffar, *Dīwān Ibn al-Wardī*, éd. A. Fawzī al-Hayb, Mu'assasat al-risāla - al-Dār al-ʿāmira, Bayrūt-Dimašq 2008

Al-Ibšīhī, Bahā al-Dīn Abū l-Fatḥ Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Manṣūr, *Kitāb al-mustaṭraf fī kull fann al-mustaẓraf*, ʿĀlam al-kutub, Bayrūt 1998

Id, *Al-Mostaṭraf. Recueil des morceaux choisis ça et là dans toutes le branches de connaissances réputées attrayantes*, 2 vols, trad. G. Rat, Ernest Leroux - Paul Tissot, Paris - Toulon 1899-1902

Kitāb alf layla wa-layla, 4 vols, al-Ṭabʿa al-ṯāniya, Muqābala wa-taṣḥīḥ al-šayḫ Muḥammad Qiṭṭa al-ʿAdawī, Maṭbaʿat ʿAbd al-Raḥmān Rušdī Bek al-Kā'ina bi-Būlāq, 1279/1862

Al-Mağūsī, ʿAīl Ibn al-ʿAbbās, *Kāmil al-ṣināʿa al-ṭibbiyya,* 2 vols, Maktabat al-kubrā, Būlāq 1877

Maïmonide (Ibn Maymūn), Abū ʿImrān Mūsā, *Šarḥ asmā' al-ʿuqqār (L'Explication des noms de drogues). Un glossaire de matière médicale composé par Maïmonide*, édition, traduction et introduction par M. Meyerhof, Mémoires présentés à l'Institut D'Égypte, 41, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Le Caire 1940

Al-Makkī, Abū Ṭālib Muḥammad Ibn ʿAlī al-Ḥāriṯī, *Qūt al-qulūb*, 2 vols, éd. ʿI. Ibrāhīm al-Kayyālī, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 2005

Al-Maqqarī, Šihāb al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Yaḥyā al-Tilimsānī al-Fāsī al-Mālikī, *Nafḥ al-Ṭīb*, éd. IḥsānʿAbbās, Dār al-Ṯaqāfa, Beirut 1968

Al-Maqrizī, Taqī al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn ʿAlī Ibn ʿAbd al-Qādir, *Kitāb al-mawāʻiẓ wa l-iʿtibār bi-ḏikr al-ḫiṭaṭ wa l-āṯār* (*Ḫiṭaṭ*), 2 vols, Dār al-Ṣādir, Bayrūt 1970

Id, *Al-Sulūk li-Maʿrifat duwal al-Mulūk* (*al-Sulūk*), 7 vols, éd. M. M. Zayyādat, S. ʿA. ʿĀšūr, Maktabat Lağnat al-Ta'līf wa-l-Tarğama wa-l-Našr, al-Qāhira 1956 et l'édition de M. ʿAbd al-Qādir al-ʿAṭā, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 1997

Miftāḥ al-rāḥa li-ahl al-filāḥa, éd. M. ʿIsā Ṣāliḥiyya et I. Ṣudqī al-ʿUmd, al-Mağlis al-waṭanī li-l-ṯaqāfa wa-l-funūn wa-l-ādāb, al-Kuwayt 1984

Al-Miṣrī, Ğamāl al-Dīn Yūsuf Ibn ʿAbd Allāh al-Qāhirī, *Tuḥfat al-bulaġā min niẓām al-luġā,* éd. F. Aḥmad al-Bakkūr, Maktabat Lubnān nāširūn, Bayrūt 2000

Al-Muqaddasī, Šams al-Dīn Abū ʿAbd Allāh Muḥammad, *Aḥsan al-taqāsīm fī maʿrafat al-aqālīm,* éd. M. J. de Goeje, Brill, Leiden 1906

Muslim Ibn al-Ḥağğāğ, Abū l-Ḥasan al-Qušayrī al-Naysābūrī, *Saḥīḥ Muslim*, 5 vols, éd. M. Fu'ad ʿAbd al-Bāqī, Dār iḥyā' al-kutub al-ʿarabiyya, al-Qāhira 1955

Al-Mušadd, Sayf al-Dīn ʿAlī Ibn Qazal, *Dīwān al-Mušad*, éd. M. Zaġlūl Sallām, Manša'at al-maʿārif bi-l-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1999

Muwaffaq Ibn ʿAlī al-Harawī, Abū Manṣūr, *Kitāb al-abniya ʿan ḥaqā'iq al-adwiyh: (rawḍat al-uns wa-manfaʿat al-nafs)*, éd. Īrağ Afšār et Bert G. Fragner, Mirāt-I Maktūb, Tihrān 2009

Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Abū Zakariyyā Yaḥyā, *Kitāb mağmūʿ šarḥ al-muhaḏḏab li-l-Šīrāzī*, 23 vols, éd. M. Nağīb al-Muṭīʿī al-Ḥanafī, Dār ʿĀlam al-kutub, al-Riyyāḍ 2004

Al-Nuwayrī, Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn ʿAbd al-Wahhāb, *Nihāyat al-arab fī funūn al-adab*, 33 vols, Maṭbaʿat Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira 1923-4

Al-Qalqašandī, Šihāb al-Dīn Abū l-ʿAbbās Aḥmad Ibn ʿAlī Ibn Aḥmad Ibn ʿAbd Allāh al-Fazārī al-Šāfiʿī, *Subḥ al-aʿšā fī ṣināʿat al-inšā'*, 15 vols, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 1988

Al-Qarāfī, Šihāb al-Dīn Abī l-ʿAbbās Aḥmad Idrīs Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Ṣanhāğī, *Kitāb al-furūq: anwār al-burūq fī anwār al-furūq*, éd. ʿAlī Ğumʿa et Muḥammad Aḥmad Sirāğ, 4 tomes, Dār al-salām li-l-ṭibāʿa wa-l-našr wa-l-tawzīʿ wa-l-tarğama, al-Qāhira 2001

Al-Qarṭāğannī, Abū l-Ḥasan Ḥāzim Ibn Muḥammad Ibn Ḥasan Ibn Ḫalaf Ibn Ḥāzim al-Anṣārī, *Minhāğ al-Bulāġā'*, ed. Muḥammad Ibn al-Ḥabīb Ibn Ḫūğa, Tunis 1966

Al-Qawṣūnī, Badr al-Dīn Madīn Ibn ʿAbd al-Raḥmān, *Qāmūs al-aṭibbā' wa nāmūs al-alibbā'*, 2 vols, Mağmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya, Dimašq 1979-80

Al-Qazwīnī, Zakariyyā Ibn Muḥammad Ibn Maḥmūd Abū Yaḥyā, *ʿAğā'ib al-maḫlūqāt wa-ġarā'ib al-mawğūdāt*, éd. Farūq Saʿd, Manšawarāt Dār al-āfāq al-ğadīd, Bayrūt 1981

Qusta Ibn Lūqā al-Baʿlabakkī, *On purgative Drugs and Purgation: Kitāb Quṣtā ibn Lūqā fi l-Adwiya al-mushila wa-l- ʿilāğ bi-l-ishāl,* édition, traduction et commentaire par Lena Ambjörn, Institute for the History of Arabic-Islamic Science, Frankfurt am Main 2004

Al-Rabiʿī, ʿĪsā Ibn Ibrāhīm Ibn ʿAbd Allāh, *Kitāb niẓām al-ġarīb fī al-luġa*, éd. P. Brönnle, Maṭbaʿat Hindiyya, al-Qāhira 1955

Id, *Kitāb niẓām al-ġarīb fī al-luġa*, éd. M. Ibn ʿAlī al-Ḥawālī, Dār al-Ma'mūn li-turāṯ, Dimašq 2000

Al-Rāġib al-Iṣfahānī, Abū l-Qāsim al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Ibn Mufaḍḍal, *Muḥāḍarāt al-udabā' wa-muḥawārāt al-šuʿarā' wa-l-bulaġā'*, 4 vols (en 2 tomes), Manšawrāt Dār maktabat al-ḥayā, Bayrūt 1961

Al-Rāzī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Zakariyyā, *Kitāb al-ḥāwī fī al-ṭibb*, 45 vols, éd. Šaraf al-Dīn Aḥmad, Dā'irat al-maʿārif al-ʿuṯmāniyyah, Ḥaydarābād 1955-

Id, *Kitāb al-Manṣūrī fī al-ṭibb*, éd. Ḥāzim al-Bakrī al-Ṣiddīqī, Manšawarāt Maʿhad al-maḫṭūṭāṭ al-ʿarabiyya, al-Kuwayt 1987

Al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Ḫalīl Ibn Aybak Ibn ʿAbd Allāh, *al-Wāfī bi-l-wafiyāt*, 29 vols, éd. A. al-Arnā'ūṭ, Dār iḥyā al-turāṯ, Bayrūt 2000

Id, *Aʿyān al-ʿaṣr wa-aʿwān al-naṣr*, 6 vols, éd. ʿA. Abū Zayd, N. Abū ʿUmṯa, M. Muwaʿid, et alii, Dār al-fikr al-muʿāṣir, Dar al-fikr-Bayrūt-Dimašq 1998

Id, *Nuṣrat al-ṯā'ir ʿalā al-maṯal al-sā'ir*, éd. M. ʿAlī Sulṭānī, Maṭbūʿāt Maǧmūʿ al-luġa al-ʿarabiyya, Dimašq 1971

Ṣafī al-Dīn al-Ḥillī, ʿAbd al-ʿAzīz Ibn Sarāyā, *Kitāb al-ʿĀṭil al-ḥālī wa-l-muraḫḫaṣ al-ġālī*, éd. W. Hoenerbach, F. Steiner Verlag, Wiesbaden 1956.

Id, *Dīwān*, éd. Muḥammad Ḥawwar, 2 vols, al-Mu'assasa al-ʿarabiyya li-l-dirāsāt wa-l-našr, Bayrūt 2000

Al-Saḫāwī, Šams al-Dīn Abū l-Ḫayr Muḥammad Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Šāfiʿī, *al-Ḍaw' al-lāmiʿ li-ahl al-qarn al-tāsiʿ* (*al-Ḍaw'*), 6 vols, Manšawarāt dār amaktabat al-ḥayyāt, Bayrūt 1998

Al-Širbīnī, Yūsuf Ibn Muammad Ibn ʿAbd al-Ǧawād Ibn Ḫiḍr, *Kitāb Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd ʿAbī Šādūf)*, éd. H. Devis, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 2005

Al-Ṣuyūṭī, Abū l-Faḍl ʿAbd al-Raḥmān Ibn Abī Bakr Ibn Muḥammad Ǧalāl al-Dīn al-Ḫuḍayrī, *Ḥusn al-maḥādara fī ta'rīḫ Miṣr wa-l-Qāhira*, 2 vols, éd. M. Abū l-Faḍl Ibrāhīm, ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhira 1968

Id, *Naẓm al-ʿiqyān fī aʿyān al-aʿyān*, éd. F. Ḥittī, al-Maṭbaʿa al-sūriyya al-amrikiyya, New York 1927

Id, *Nuzhat al-muta'ammil wa-muršid al-muta'ahhil*, éd. Muḥammad al-Tawnaǧī, Dār amwāǧ li-l-ṭibāʿa wa-l-našr wa-l-tawzīʿ, Bayrūt 1986

Al-Ṭabarānī, Sulymān Ibn Aḥmad Ibn Ayyūb Ibn Muṭayyir al-Laḫmī al-Šāmī Abū l-Qāsim, *al-Muʿǧam al-ūsṭ*, 10 vols, éd. Ṭāriq Ibn ʿAwwaḍ Allāh Ibn Muḥammad, ʿAbd al-Muḥsan Ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Dār al-Ḥaramyn li-l-ṭibāʿa, al-Qāhira 1995

Al-Ṭabarī, ʿAlī Ibn Rabban, *Firdaws al-ḥikma fī al-ṭibb, Firaus'l-Ḥikmat or Paradise of Wisdom*, éd. M. Z. Siddiqi, Hussein Aftab Verlag, Berlin 1928

Al-Ṯaʿālibī, Abū Manṣūr ʿAbd al-Malik Ibn Muḥammad Ibn Ismāʿīl, *Ṯimār al-qulūb fī l-muḍāf wa l-mansūb*, éd. I. Ṣāliḥ, 2 vols, Dār al-Bašā'ir, Dimašq 1994

Ṯābit Ibn Qurra, Abū l-Ḥasan Ibn Zahrūh al-Ḥarrān, *Kitāb al-Ḏaḫīra fī ʿilm al-ṭibb*, éd. G. Sobhy, Al-Maṭbaʿah al-amīriyya, al-Qāhira 1928

Al-Tirmiḏī, Abū ʿĪsā Muaḥmmad Ibn ʿĪsā Ibn Sawra, *al-Ǧāmiʿ al-kabīr*, 6 vols, éd. B. ʿAwwād Maʿrūf, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1996

Id, *Nawādir al-uṣūl fī maʿarifat al-Rasūl*, 4 vols, éd. ʿAbd al-Raḥmān ʿUmayra, Dār al-ǧīl, Bayrūt 1992

Al-Waṭwāṭ, Muḥammad Ibn Yaḥyā ʿAlī al-Anṣārī, *Ġurar al-ḫaṣā'iṣ al-wāḍiḥa wa-ʿurar al-naqā'iḍ al-fāḍiḥa*, éd. Ibrāhīm Šams al-Dīn, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt 2008

Yāqūt al-Ḥamawī, Abū ʿAbd Allāh Ibn ʿAbd Allāh, *Iršād al-arīb ilā maʿarifat al-adīb (Muʿǧam al-udabā')*, 7 vols, éd. I. ʿAbbās, Dār al-ġarb al-islāmī, Bayrūt 1993

Id, *Muʿǧam al-buldān*, 7 vols, Dār Ṣādir, Bayrūt 1995

Al-Zabīdī, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī, *Tāǧ al-ʿarūs min ǧawāhir al-qāmūs*, 40 vols, Maṭbaʿat ḥukūmat al-Kuwayt, 1965-2001

Ẓāhir al-Ḥaddād Ibn al-Iskandariyya, Abū Naṣr Ibn l-qāsim Ibn Manṣūr, *Dīwān Ẓāhir al-Ḥaddād*, éd. Ḥ. Naṣṣār, Dār Miṣr li-l-ṭibāʿ, al-Qāhira 1980

Al-Zamaḫšarī, Abū l-Qāsim Maḥmūd Ibn ʿUmar Ibn Muḥammad, *Kitāb Rabīʿ al-abrār wa-nuṣūṣ al-aḫbār*, 5 vols, Mu'assasat al-aʿlamī, Bayrūt 1991

Manuscrits

Al-Badrī, Taqī al-Dīn Abū l-Tuqā Abū Bakr Ibn ʿAbd Allāh Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa al-rāḥ*, Ms Ar. 3544, Bibliothèque national de France, Paris [ب]

Id, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, maǧmūʿ 210, n° 7855, Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya, Damas [أصل]

Id, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, copie microfilmée du maǧmūʿ 210, n° 7855, Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya de Damas, *maǧmūʿ* n° 7153, Maktabat Ǧāmiʿat Kuwayt, Madinat Kuwayt [أصل]

Id, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, (feuillets 70b-71a), Wetzestein II, 422, 2 (Ahlwardt 5488), Staatsbliothek Preussicher Kulturbesitz Berlin [ن]

Id, *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ*, (feuillets 119b-159b Ms 7243), copie numérique 1703, Maktabat al-Azhariyya, al-Qāhira [أ]

Id, *Ġurrat al-ṣabbāḥ fī waṣf al-wǧūh al-ṣibbāḥ*, Ms Add. 23,445, British Museum, London

Ibn Nubāta al-Miṣrī, Ǧamāl al-Dīn Ab l-Fatḥ Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Muaḥmmad al-Fāriqī, *Dīwān Ibn Nubāta* (*Sūq al-raqīq*), Ms n° 2352, Sultan Ahmed III Kütüphanesi (Enderün Kütüphanesi), Istanbul [1ث]

Id, *Dīwān Ibn Nubāta* (*Sūq al-raqīq*), Ms n° 2292, Sultan Ahmed III Kütüphanesi (Enderün Kütüphanesi), Istanbul [2ث]

Id, *Dīwān Ibn Nubāta*, n° 26/8, Maktabat al-awqāf al-Mawṣul, Mossoul [مو]

Id, *Qaṭr al-Nubātī*, (feuillets 158-202) Ms Ar. 2234, Supplément arabe 1905, Bibliothèque national de France, Paris

Ibn Sūdūn al-Bašbūġāwī, *Durrat al-zayn wa-qurrat al-ʿayn*, Ms Adab Taymūr 712, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira

Al-Miʿmār, Ibrāhīm al-Ḥā'ik, *Dīwān*, Ms Šiʿr Taymūr 673, Dār al-kutub al-miṣriyya, al-Qāhira [ق]

Id, *Dīwān al-Miʿmār*, (feuillets 75a-111a), Ms or. oct. 1324, Staatsbliothek Preussicher Kulturbesitz, Berlin

Id, *Dīwān al-Miʿmār*, Cod. 463, Escorial, Madrid [ك]

Id, *Dīwān al-Miʿmār*, Fātiḥ 3793, Sülemaniye Kütüphanesi, Istanbul [س]

Id, *Dīwān al-Miʿmār*, Ms ar. 5483, Chester Beatty Library, Dublin [د]

Id, *Dīwān al-Miʿmār*, Ms 40, Ketāb k̲āna-ye, Tehran [ط]

Al-Sirāǧ al-Warrāq, ʿUmar Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥasan, *Muntaḫab min šiʿr al-adīb al-fāḍil, al-balīġ al-kāmil Sirāǧ al-Dīn ʿUmar Ibn Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Warrāq al-Miṣrī*, n° 2948/6, Aya Sofia, Istanbul

Sources Secondaires

A. Aarne, S. Thompson, *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1961

W. ʿAbd al-Maǧīd Ibrāhīm, *al-Šiʿr al-hazlī al-ʿabbāsī ḥattā nihāyat al-qarn al-t̲ālit̲ al-hiǧrī*, Muassasat al-awrāq li-l-našr wa-l-tawzīʿ, ʿAmmān 2001

ʿAbd al-Rahmâne al-Djawbarî, *Le voile arraché, l'autre visage de l'Islam*, trad. De René Khawam, Éditions Phébus, Paris 1979

E. Abel, *Marijuana - The First Twelve Thousand Years*, Plenum Press, New York 1980

W. Ahlwardt, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, 10 vols, première édition A. Asher, Berlin 1887-1899, nouvelle édition G. Olms, Hildesheim 1980-1

A. Amīn, *Qāmūs al-ʿādāt wa-l-taqālīd wa-l-taʿābīr al-miṣriyya*, Maṭbaʿat laǧnat al-ta'alīf wa-l-tarǧama wa-l-našr, al-Qāhira 1953

R. Allen, The post-Classical Period: Parameters and Preliminaries, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in The Post-classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 1-21

A. Alī, *Arab Legacy to Humour Literature*, MD Publications PVT LTD, New Delhi 1998

P. Alpin, *Histoire Naturelle de l'Égypte*, 2 vols, traduite du latin et présentée par R. de Fenoyl et annotée par R. de Fenoyl et S. Sauneron, 2ème édition, Institut Français d'Archéologie Orientale (IFAO), Le Caire 2007

Id, *Le piante dell'Egitto. Il Balsamo*, Elsa M. Cappelletti et Giuseppe Ongaro (éds), Centro Studi Prospero Alpini, AntiliA, Treviso 2009

L. Amman, *Vorbild und Vernuft. Die Regelung von lachen und scherz im mittelalterlichen Islam*, Georg Olus Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1993

S. M. S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur'ān. Relevance, Coherence and Structure*, Routledge, London New-York 2006

Ǧ. Bek Al-ʿAẓm, *ʿUqūd al-ǧawhar fī tarāǧim man lahum ḫamsūna taṣnīfan fa-mi'a wa-akṯar*, Maktabat aḍwā' al-salaf, al-Riyyāḍ 1990

El-S. Badawi, M. Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Librairie du Liban, Beirut 1986

al-Bābānī al-Baġdādī, *Hadiyyat al-ʿārifīna*, 2 vols, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ʿarabī, Bayrūt 1951

G. Baer, *Fellah and Townsman in the Middle East*, Frank Cass, London 1982.

T. Bauer, Ibrāhīm al-Miʿmār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 152, 2002, pp. 63-93

Id, Literarische Anthologien der Mamlukenzeit, dans S. Conermann, A. Pistor-Hatam (éds), *Die Mamluken*, EB-Verlag, Hamburg 2003, pp. 71-83

Id, Die Leiden eines ägyptischen Müllers: Die Mühlen-Maqāme des Ibrāhīm al-Miʿmār (st. 749/1348)", dans A. I. Blöbaum (éd), *Ägypten-Münster: Kulturwissenschaftliche Studien zu Ägypten, dem Vorderen Orient und verwandten Gebieten (Festschrift Erhart Graefe)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003, pp. 1-16

Id, Das Nilzaǧal des Ibrāhīm al-Miʿmār: Ein Lied zur Feier des Nilschwellenfestes, dans U. Stehli-Werbeck e T. Bauer (éds), *Alltagsleben und materielle Kultur in der arabischen Sprache und Literatur (Festschrift Heinz Grotzfeld)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, pp. 69-88

Id, Mamluk literature, misunderstandings and new approaches, *Mamlūk Studies Review* 9, ii, 2005, pp. 105-132

Id, In search of 'Post-Classical Literature': a Review Article, *Mamlūk Studies Review* 11, 2, 2007, pp. 137-167

Id, Ibn Nubātah al-Miṣrī (686-768/1287-1366): Life and Works, *Mamlūk Studies Review* 12, 1, 2008, Part I, pp. 1-35, Part II, pp. 25-64

Id, Jamāl al-Dīn IBN NUBĀTAH, dans R. Allen, J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, pp. 184-201

Id, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Verlag der Weltreligionen, Berlin 2011

Id, Mamluk Literature as a means of communication, dans S. Conermann (éd), *Ubi sumus? Qou vedemus? Mamluk Studies - State of the Art*, V&R unipress, Bonn University Press, Goettingen 2013, pp. 23-56

Id, "Ayna hādhā min al-Mutanabbī!" Toward an Aesthetics of Mamluk Literature, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 5-22

A. Bausani, Note sul "pazzo sacro" nell'Islam, *Studi e materiali di Storia delle Religioni* 19, 1958, pp. 93-107

D. Beaumont, An mighty and never ending affair: comic anecdote and story in Medieval Arabic Literature, *Journal of Arabic Literature* 24, 2, 1993, pp. 139-159

Id, Parody and Lying in al-Buḫalā', *Studia Islamica* 79, 1994, pp. 27-49

D. Ben-Amos, The concept of Motif in Folklore, dans Venetia J. Newall (éd), *Folklore Studies in the Twentieth Century*, Proceedings of the Centenary Conference of the Folklore Society, Woodbidge-Totowa, Brewer 1980, pp. 17-36

Id, Are there any Motifs in Folklore? Criticism and Defense of *Motif*, dans Franke Trommler (éd.), *Themtics Reconsidered. Essays in Honor of Horst S. Daemmrich*, Editions Rodopi, Amsterdam-Atlanta, 1995, pp. 71-85

W. Benjamin, *Sur le haschich*, trad. de J.-F. Poirier, Christian Bourgois éditeur, Paris 1993

H. Bergson, *Le rire. Essai sur la signification du comique*, PUF, Paris 1950

J. P. Berkey, Culture and Society during the Late Middle Ages, dans C. Petry (éd), *The Cambridge History of Egypt*, 2 vols, Cambridge University Press, Cambridge 1998, vol. 1, pp. 375-411

Id, Popular Culture under the Mamluks: A Historiographical Survey, Mamlūk Studies Review 9, 2, 2005, pp. 133-146

Id, Mamluk religious Policy, Mamlūk Studies Review 13, 2, 2009, pp. 7-22

J. A. Bayle, IBN AL-ALḲAMĪ, dans *EI*[2], vol. 3, p. 702

D. Behrens-Abouseif, *Fatḥ Allāh and Abū Zakariyya: physicians under the mamluks*, Supplément aux Annales Islamologiques, Cahier N° 10, Institut Français d'Archéologie Orientales, Le Caire 1987

Eadem, The image of the Physician in Arab Biographies of the post-classical Age, Der Islam 66, 1989, pp. 331-343

Eadem, Craftsmen, upstarts and Sufis in the late Mamluk period, Bulletin of SOAS 74, 3, 2011, pp. 375-395

Eadem, Gardens in Islamic Egypt, Der Islam 69, 2, 1992, pp. 302-312.

M. H. Benkheira, *Islâm et interdits alimentaires*, Presses Universitaires de France, Paris 2000

J. P. Berkey, The *Muḥtasib*s of Cairo under the Mamluks: towards an understanding of an Islamic Institution, dans M. Winter, A. Levanoni (éds), *The Mamluks in Egyptian and Syrian Politics and Society*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 245-276

A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe-Français*, 2 vols, nouvelle édition Al-Bouraq, Beyrouth 2004

H. H. Biesterfeldt, Some opinions on the Physician's remuneration in Medieval Islam, Bulletin of the History of Medicine 58, 1984, pp. 16-27

Id, Mizr in Miṣr. Ein Preisgedicht auf das Bier aus dem Kairo des 14, Jahrhuderts, dans H. Biesterfeldt, V. Klemm (éds), *Differenz und Dynamik: Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburstag*, Ergon Verlag, Würzburg 2012, pp. 383-398

R. Blachère, J. Sauvaget, *Règles pour l'éditions et traductions de textes arabes*, Belles-Lettres, Paris 1945

A. Blain, FUTŪḤ, dans *EI*[3] Brill Online 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3

J. Blau, *On Pseudo-Corrections in Some Semitic Languages*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1970

Id, Hyper-correction and Hypo-correction (Half-correction) in Pseudo-correction Features, dans J. Blau, *Studies in Middle Arabic and its Judeo-Arabic Variety*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1988, pp. 363-367

Id, Classical Arabic, Middle Arabic, Middle Arabic Literary Standard, Neo-Arabic, Judeo-Arabic and Related Terms, dans J. Blau, *Studies in Middle Arabic*, pp. 255-258

Id, *A Handbook of Early Middle Arabic*, The Max Schloessinger Memorial Foundation, The Hebrew University, Jerusalem 2002

S. Boaz, High culture and Popular Culture in Medieval Islam, Sudia Islamica, 73, 1991, pp. 67-107

Id, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge University Press, Cambridge 1993

S. Borsch, Plague depopulation and irrigation decay in Medieval Egypt, The Medieval Globe, 1, 2014, pp. 125-156.

C. Bosworth, *The Medieval Islamic Underworld*, 2 vols, Leiden 1976

Id, AL-MUʿTAṢIM BI ‘LLĀH, *EI*^{2}, vol. 7, p. 776

S. Boustany, IBN AL-RŪMĪ, dans *EI*^{2}, vol. 3, pp. 907-908

P. Branca, B. de Poli, P. Zanelli (éds), *Il sorriso della Mezzaluna. Umorismo, ironia e satira nella cultura araba*, Carocci, Roma 2011

C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (*GAL*), 2 vols, Verlag von Emil Felber, Weimar - Berlin 1898-1902

Id, *Geschichte der Arabischen Litteratur. Supplement* (*GALS*), 2 vols, E- J. Brill, Leiden 1937-1938

Id, IBN ḤIDJADJA, dans *EI*^{2}, vol. 3, pp. 799-800

V. F. Büchner, SĪS, dans *EI*^{2}, vol. 9, pp. 678-679

F. Buhl, AL-ʿARĪSH, dans *EI*^{2}, vol. 1, p. 630

R. F. Burton, *Supplemental Nights to the Book of The Thousand Nights and a Night with Notes Anthropological and Explanatory*, 6 vols, Printed by the Burton Club for private subscribers only, 1885-8

A. Butorović, The Shadow Play in Mamlūk Egypt: the genre and its cultural implications, *Mamlūk Studies Review* 7, 2003, pp. 149-176

P. Cachia, *Popular Narrative Ballads of Modern Egypt*, Oxford 1989

Id, *The Arch Rhetorician or the Schemer's Skimmer: A Handbook of late Arabic* badī^c *drawn from* ^{c}*Abd al-Ġanī an-Nabulusī's* Nafḥāt al-azhar ʿalā nasamāt al-asḥār, Wiesbaden 1998

Cl. Cahen, LU'LU', dans *EI*^{2}, vol. 5, p. 821

M. Canard, AL-ḤĀKIM BI-AMR ALLĀH, dans *EI*^{2}, vol. 3, pp. 76-82.

V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe Chrétienne de 1810 à 1885*, 12 vols, H. Vaillant-Carmanne, Liège 1892-1922

A. Chraïbi, J.-P. Guillaume, [Review] *The Assassin Legends: Myths of the Ismaʿilis by Farhad Daftay*, *Arabica* 43, 2, Mai 1996, pp. 369-375

Id, *Contes nouveaux des "1001 Nuits". Étude du manuscrit Reinhardt*, Jean Maisonneuve Successeur, Paris 1997

Id, Classification des traditions narratives arabes par "conte-type": application à l'étude de quelques rôles de poète, *Bulletin d'Études Orientales* 50, 1998, pp. 27-59

Id, Situation, Motivation, and Action in the *Arabian Nights*, dans *ANE*, pp. 5-9

Id, *Les Mille et une Nuits. Histoire du texte et Classification des contes*, L'Harmattan, Paris 2008

L. Chipman, *The World of Pharmacy and Pharmacists in Mamlūk Cairo*, Brill, Leiden 2010

G. C. Colin, KAMMŪN, dans *EI*^{2}, vol. 4, p. 522

A. Cour, La poésie populaire au temps de l'émir Abdelqader, *Revue Africaine* 3-4, 1918, pp. 296-297

J. Courtés, Motif et type dans la tradition folklorique. Problèmes de typologie, *Littérature* 45, 1985, p. 114-127

F. M. Corrao, *La fantasmagoria delle ombre di Ibn Dāniyāl*, trad. et étude, Thèse de doctorat de l'Università degli studi di Roma "La Sapienza", 1990

Eadem, *Il riso, il comico e la festa al Cairo nel XIII sec.*, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino, Roma 1996

Eadem, Laughter Festival and Rebirth: Ibn Dāniyāl's Shadow Plays, an Example of Cultural Tolerance in the Early Mamlūk Ages, *The Arabist (Budapest Studies in Arabic)* 18, 1996, pp. 13-28

Eadem, Le saluad malheureux: rire et dérision dans un texte du Moyen Âge, *The Arabist* (*Budapest Studies in Arabic*) 23, 2001, pp. 21-28

W. Cureton, C. Rieu, *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur: Partem secundam: codices arabicos amplectentem*, première édition Londre 1846, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1998

F. Daftary, *The Assassin Legends. Myths of Ismaʿilis*, I.B. Tauris & Co Ltd, London - New York 1994

Id, Assassins, dans *Enyclopedia of Islam and the Muslim World*, 2 vols, Macmillan Reference USA, New York 2004, vol. 1, pp. 85-86

Id, *Ismailis in Medieval Muslim Societies*, I. B. Tauris Publishers, London - New York 2005

Š. Ḍayf, *Fī al-šiʻr wa-l-fakāhat fī miṣr*, Dār al-Maʻārif, al-Qāhira 1999

J. Déjeu, Djoḥa et le nâdira, dans *L'humour en Orient*, Revue du monde musulman et de la Méditerranée 77-78, 1995, pp. 41-49

C. D'Ancona, ARISTOTLE AND ARISTOTELIANISM, dans *EI*[3], Brill Online 2014, http:// referenceworks.brillonline.com/ entries/ encyclopaedia-of-islam-3/ aristotle-and-aristotelianism-COM_0170.

J. Derrida, Rhétorique de la drogue, dans J. Derrida, *Points de suspension*. *Entretiens*, textes choisis et présentés par E. Weber, Éditions Galilée, Paris 1992, pp. 241-267.

F. Déroche, *Manuel de codicologie des manuscrits en écriture arabe*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 2000

H. Devies, *Yūsuf al-Širbīnī's Brains Confounded by the Ode of Abū Šādūf Expounded (Kitāb Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd ʿAbī Šādūf)*, 3 vols, Orientalia Lovaniensia Analecta, Leuven 2007

Id, The use of middle Arabic in Yūsuf al-Širbīnī's *Hazz al-Quḥūf bi-Šarḥ Qaṣīd ʿAbī Šādūf*, dans J. Lentin, J. Grand'henry (éds), *Moyen arabe et varieties mixtes de l'arabe à travers l'histoire*, Actes du premier colloque international, Louvain-la-Neuve, 10-14 maggio 2004, Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, Louvain 2008, pp. 99-111

Devout Tray-maker and His Wife, 166, dans *ANE*, p. 169

P. Dioscuridis, *De Materia Medica*, éd. Max Wellmann, 3 vols, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1958

M. Dols, *Medieval Islamic Medicine. Ibn Riḍwān's Treatise "On the Prevention of Bodily Ills in Egypt"*, University of California Press, Berkeley 1984

Id, *Majnun: the Madman in the Medieval Islamic World*, Clarendon Press, Oxford 1992

R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Jean Müller, Amsterdam 1845

Id, *Supplément aux dictionnaires arabes*, 2 vols, 3ème édition, Brill-Maisonneuve et Larose, Leyden-Paris 1967

S. M. al-Durūbī, *Šaraḥ maqāmāt Ğalāl al-Dīn al-Suyūṭī*, 2 vols, Mu'assasat al-risāla, Bayrūt 1989

A. Elbendary, The Sultan, the Tyrant and the Hero: Changing Medieval Perceptions of al-Ẓāhir Baybars, Mamlūk Studies Review 5, 2001, pp. 141-157

Eadem, Between Riots and Negotiations: Urban Protest in Late Medieval Egypt and Syria, dans S. Conermann (éd), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 3, EB Verlag, Berlin 2012

K. Ewing, *Malangs* of the Punjab: Intoxication or *Adab* as a Path to God?, dans B. Daly Metcalf (éd), *Moral Conduct and Authority. The place of Adab in South Asian Islam*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1984, pp. 357-371

A.-J. Fabre, Cannabis, chanvre et haschich: l'éternel retour, Histoire des sciences médicales 40, 2, 2006, pp. 191-202

S. Fanjul, *El Mawwāl Egipcio. Expression literaria popular*, Istituto Hispano-Arabe de Cultura, Madrid 1976

B. Farès, MURŪ'A, dans *EI*[2], vol. 7, p. 638

A. Farrāğ (éd), *Aḫbār Ğuḥā*, Dār Miṣr li-l-ṭibāʿa, al-Qāhira 1980

Fihris al-kutub al-mawğūda bi-l-maktaba al-Azhariyya ilā sana 1364/1945, 9 vols, Maṭbaʿat al-Azhar, al-Qāhira 1947

B. Flemming, Literary activities in Mamluk Halls and Barracks, dans M. Rosen-Ayalon (éd), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Institute of Asian and African Studies, Gerusalemme 1977, pp. 249-260

Y. Frenkel, Is there a Mamlūk culture?, dans S. Conermann (éd), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 8, EB Verlag, Berlin 2014

S. Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, trad. française M. Bonabarte et M. Nathan, Gallimard, Paris 1969

Id, *Malaise dans la civilisation*, *Malaise dans la civilisation*, trad. française de Ch. et J. Odier, PUF, Paris 1971

J. W. Fück, IBN MANẒŪR, MUḤAMMAD Ibn MUKARRAM, dans *EI*[2], vol. 3, p. 864

C. Galenii, *Opera Omnia*, 20 vols, éd. C. G. Kühn, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965

A. Ṣ. Al- Ğammāl, *Al-Adab al-ʿāmmī fī Miṣr fī-l-ʿaṣr al-mamlūkī*, Dār al-Qawumiyya li-l-Ṭibāʿa wa-al-Našr, al-Qāhira 1966

L. Gardet, ḲALB, dans *EI*[2], vol. 4, pp. 486-7

T. Gautier, La pipe d'opium, La Presse, 27 septembre 1838

Id, Le haschisch, La Presse, 10 juillet 1843

Id, Le club des hachichin, Revue des Deux Mondes, 1er février 1846, pp. 520-535

M. F. Ġazi, Un groupe social: "les raffinés" (*Ẓurafā'*), Studia Islamica 2, 1959, pp. 39-71

S. Ġāzī, *Dīwān al-muwaššaḥāt al-andalusiyya*, 2 vols, al-Manāšir al-Ma'ārif bi-l-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1979

G. J. van Gelder, *The bad and the Ugly: Attitudes towards Invective Poetry (hiğā') in Classical Arabic Literature*, Leiden 1988

Id, Arabic debates of jesting and earnest, dans G. J. Reinink, H. L. J. Vanstiphout (éds), *Dispute poems and Dialogues in the Ancient and Medieval Near East*, Leuven 1991, pp. 199-212

Id, Mixture of jest and earnest in classical Arabic literature, Journal of Arabic Literature 23, 1992, pp. 83-108, 169-190

Id, Street-Arabs, Satire and the Status of poetry, The Arabist (Budapest Stusies in Arabic) 15-16, 1995, pp.121-132

Id, *Of Dishes and discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food*, Curzon Press, London 2000

Id, Mudrik al-Shaybânî's poem on a Christian Boy. Bad taste or Harmless Wit?, dans G. Borg, E. de Moor (éds), *Representations of the Divine in Arabic Poetry*, Editions Rodopi B.V, Amsterdam - Atlanta 2001, pp. 49-69.

Id, The *Ḥammām*: a space between Heaven and Hell, Quaderni di studi arabi, n. s., 3, 2008, pp. 9-24

Id, AL-BADRĪ, ABŪ TUQĀ, dans *EI*[3], Brill Online 2012, http: // referenceworks. brillonline. com/ entries/ encyclopaedia-of-islam-3/ al-badri-abu-l-tuqa- COM 22909

Id, Epigramm 1. Classical Arabic, dans *EI*[3], Brill Online 2014. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/epigram-1-classical-arabic-COM_26197

F. Ghelli, *Viaggio nel regno dell'illogico. Letteratura e droga da De Quincey ai giorni nostri*, Liguoiri Editore, Napoli 2003

A. Ghersetti, I paradigmi della stupità: *Ḥumq* e *Ḥamqā* nella letteratura araba, Annali di Ca' Foscari 32, 3, 1993, pp. 83-95

Eadem, En quête de nourriture: étude des thématiques liés aux pique-assiettes (*ṭufayliyyūn*) dans la littérature d'*adab*, al-Qanṭara 25, 2004, pp. 433-462

Eadem, «La division du poulet» ou «quand les moqueurs sont souvent moqués»: de l'anecdote à la nouvelle, Middle Eastern Literatures 10, 1, Avril 2007, pp. 15-33

Eadem, La représentation des pique-assiette dans la littérature d'*adab*, Annales islamologiques 42, 2008, pp. 213-230

É. Geoffroy, *Le soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers mamelouks et les premiers ottomans. Orientations spirituelles et enjeux culturels*, Institut Français d'Études Arabes de Damas, Damas 1995

L. A. Giffen, *Theory of profane love among the Arabs: the development of the genre*, New York 1971

C. Gilliot, ABŪ ḤĀMID AL-QUDSĪ, dans *EI3*, Brill Online, 2014, http:// referenceworks.brillonline.com/ entries/ encyclopaedia-of-islam-3/ abu-hamid-al-qudsi-COM_26210

D. Gimaret, *Dieu à l'image de l'homme. Les anthropomorphismes de la Sunna et leur interprétation par les théologiens*, Les Éditions du Cerf, Paris 1997

M. J. de Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, *Indices, Glossarium et Addenda et Emendanda ad part. I-II*, Lugduni Batavorum apud E. J. Brill, 1879

S. D. Goiten, *A Mediterranean Society*, 6 vols, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1967-1993

I. Goldziher, Ch. Pellat, AL-ḤUṬAY'A, dans EI^2, vol. 3, p. 641

H. L. Gottschalk, DĪWĀN ii Egypt, dans EI^2, vol. 2, p. 330

A. Guerevich, *Medieval Popular Culture: Problems of belief and Perception*, Cambridge 1988

J.-P. Guillaume, A. Chraïbi, [Review] *The Assassin Legends: Myths of the Ismaʿilis by Farhad Daftay*, Arabica 43, 2, Mai 1996, pp. 369-375

L. Guo, *The Performing Arts in Medieval Islam*, Brill, Leiden - Boston 2012

Id, Paradise Lost: Ibn Dāniyāls response to Baybars' campaign against vice in Cairo, Journal of the American Oriental Society 121, 2, 2001, pp. 219-235

U. Haarman, Arabic in speech, Turkish in lineage: Mamluks and their sons in the intellectual life of fourteenth-century Egypt and Syria, Journal of Semitic Studies 33, 1, 1988, pp. 81-114

J. Hämeen-Anttila, *Maqama: A History of a Genre*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2002

Id, *The Last pagans of Iraq : Ibn Waḥshiyya and his Nabatean agriculture*, Brill, Boston 2006

J. von Hammar-Purgstall, *History of the Assassins: derived from Oriental sources*, trad. anglaise O. Ch. Wood, B. Franklin, New York 1968.

M. Hammond, From Phantasia to Paranomasia: Image-evocation and the double-entendre in Khalīl Ḥāwī's "The Mariner and the Dervish dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl: The Imagery in Classical Arabic Poetics*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Exeter 2008, pp. 274-286

D. Hanlon, A sociolinguistic view of *hazl* in the Andalusian Arabic *muwaššaḥ*, Bulletin of The School of Oriental and African Studies 60, 1997, pp. 35-46

S. Harmarneh, Pharmacy in Medieval Islam and the History od Drug Addiction, in Medical History, 16, 1972

A. Hartmann, AL-NĀṢIR LI-DĪN ALLĀH, dans EI^2, vol. 7, pp. 996-1003

R. Hattox, *Coffee and Coffeehouses*, University of Washington Press, Seattle & London 1985

S. von Hees, The Astonishing: a critique and re-reading of ʿAǧā'ib literature, Middle Eastern Literatures 8, 2, Juillet 2005, pp. 101-120.

P. Heine, All that Intoxicates... Ibn Taymiyya and the taboo on Wine, dans Andreas Christmann, Jan-Peter Hartung (éds), *Islamica: studies in memory of Holger Preissler (1943-2006)*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 119-126

W. Heinrichs, ṢAFĪ AL-DĪN AL-ḤILLĪ, dans EI^2, vol. 8, p. 801

Id, Dead Garments, Poor Nobles, and a Handsome Youth: notes on a poem by al-Sanawbari, dans M. Hammond, D. Sajdi (éds), *Transforming Loss into Beauty. Essays on Arabic literature and culture in honor of Magda al-Nowaihi*, The American University in Cairo Press, Cairo 2008, pp. 45-77

Id, *Takhyīl*: Make-Belive and Image Creation in Arabic Literary Theory, dans G. J. van Gelder, M. Hammond (éds), *Takhyīl: The Imagery in Classical Arabic Poetics*, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Exeter 2008, pp. 1-14

Hérodote, *Histoires (livre IV), Melpomène*, texte établi et traduit par P. E. Legrand, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris 1985

T. Herzog, Composition and Worldview of some *Bourgeois* and *Petit-Bourgeois* Mamluk *Adab*-Encyclopedias, Mamlūk Studies Review 17, 2013, pp. 100-129

C. Hillenbrand, AL-MUSTAṢIM BI ‘LLĀH, *EI*[2], vol. 7, pp. 727-9

A. Ḥimṣī (éd), *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya*, *ʿUlūm al-luġa al-ʿarabiyya*, Maṭbūʿāt mağmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya, Dimašq 1973

K. Hirschler, *The Written Word in the Medieval Arabic Lands*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2012

G. S. M. Hodgson, *The Order of Assassins: The Struggle of the Early Nizari Ismaʿilis against the Islamic World*, Hudgson's-Gravenhage, Mouton 1955

M. Höglmeier, *Al-Ğawbarī und sein Kašf al-asrār : ein Sittenbild de Gauners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert) : Einführung, Edition und Kommentar*, Klaus-Schwarz Verlag, Berlin 2006

R. E. Holt et J. C. Kaufman, Marijuana et créativité, dans D. Jacquette, F. Allhoff (éds), *La philosophie et le cannabis*, Original Books, Marne-la-Vallée 2011, pp. 143-150

Th. E. Homerin, Reflections on Arabic Poetry in the Mamluk Age, Mamlūk Studies Review 1, 1997, pp. 63-85

Index Islamicus, *The Quarterly Index Islamicus*, Brill, Leiden-Boston 1906-

R. Irwin, *The Middle East in the Middle Ages: the early Mamlūk Sultanate*, Croom Helm, London 1986

Id, Mamluk Literature, Mamlūk Studies Review 7, 1, 2003, pp. 1-29

D. Jacquette, Naviguer dans un monde intérieur créatif sur les plaisirs innocents du haschich, dans D. Jacquette, F. Allhoff (éds), *La philosophie et le cannabis*, Original Books, Marne-la-Vallée 2011, pp. 151-167

H. Jason, *Types of Indic Oral Tales*. *Supplement*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1989

Eadem, *Motif, Type and Genre. A Manual for Compilation of Indices & A Bibliography of Indices and Indexing*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2000

G. H. A. Juynboll, *Encyclopedia of Canonical Ḥadīṯ*, Brill, Leiden-Boston 2007

ʿU. Kaḥḥāla, *Muʿğam mu'allifīna* (*Muʿğam*), 13 vols, Dār iḥyā' al-turāṯ al-ʿarabī, Bayrūt 1957

G. J. Kanazi, *Studies in the Kitāb aṣ-Ṣināʿatayn of Abū Hilāl al-ʿAskarī*, Brill, Leiden 1989

A. Khalifa, Traditional Patterns of Haschich Use in Egypt, dans V. Rubin (éd), *Cannabis & Culture*, Mouton Publishers, The Hague 1975, pp. 195-205

M. S. Khan, *Islamic Medicine*, Routlege & Kegan Paul, London 1986

F. Kern, Neure ägyptische Humoristen und Satiriker, Westasiatische Studien 1906, pp. 31-73

A. Kilito, Le genre 'séance': une introduction, Studia Islamica 43, 1976, pp. 25-51

Id, L'écriture arabe classique d'après les séances de Zamaḫšarī, Cahiers d'études arabes et islamiques 4, 1977, pp. 3-19

Id, *Les Séances. Récits et codes culturels chez Hamadhani et Hariri*, Sindbad, Paris 1983

Id, *L'auteur et ses doubles. Essai sur la culture arabe classique*, Éditions du Seuil, Paris 1985

Kh. Kishtainy, *Arab Political Humour*, Quartet Books, London 1985

I. Köhler-Zülch, Kristallisationsgestalten, dans *Enzyclopädie des Märchens*, vol. 8, pp. 460-6.

P. Kraus, *Jābir Ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque*, Les Belles Lettres, Paris 1986

K. Kueny, *The Rhetoric of Sobriety. Wine in Early Islam*, State University of New York Press, Albany 2001

J.-H. Kühn et U. Fleischer (éds), *Index Hippocraticus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986-1989

F. Lagrange, *Islam d'interdits, Islam de jouissance*, Théraèdre, Paris 2008

E. W. Lane, *An Account of the Manners and Costomes of The Modern Egyptians, written in Egypt during the years 1833-1835*, Alexander Gardner, London 1895

Id, *An Arabic-English Lexicon*, 8 vols, Librairie du Liban, Beirut 1968

Id, *Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights*, éd. Stanley Lane-Poole, intr. C. E. Bosworth, Curzon Press, London 1987

P. Larcher, Moyen arabe et arabe moyen, *Arabica* 48, pp. 578-609

M. Larkin, Popular Poetry in the Post-Classical Period, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in The Post-classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 191-241

Id, The Dust of the Master: a Mamlūk-Era *Zağal*, by Ḫalaf al-Ġubārī, *Quaderni di Studi Arabi* n.s. 2, 2007, pp. 11-29

S. Lassouad, Le comique et le sérieux dans la littérature arabe d'avant la 'Nahḍa, *Problèmes de littérature arabe/Quḍāyā al-adab al-ʿarabī*, Université de Tunis, Tunis 1978, pp. 79-93

H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya. Traduction annotée de la Siyāsa šarʿīya*, Institut Français de Damas, Beyrouth 1948

Id, IBN KATHIR, dans *EI*^{2}, vol. 3, pp. 52-53

A. Legnaro, "Haschisch im islamischen Kulturkreis: Am Beispiel der Erzählungen aus den Tausendundein Nächten", *Fabula* 18, 1977, pp. 259-263

T. El-Leithy, Soufis, Copts and the Politics of Piety: Moral Regulation in the Fourteenth-Century Upper Egypt, dans R. McGregor et A. Sabra (éds), *Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke*, Cahiers des Annales Islamologiques 27, 2006, pp. 75-119

J. Lentin, *Recherches sur l'histoire de la langue arabe au Proche-Orient, à l'époque moderne*, thèse de doctorat d'État, Université Paris-III, 1997

E. Lev, Z. Amar, *Practical* Materia Medica *of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*, Brill, Leiden - Boston 2008

M. Levey, ḤASHĪSH, dans *EI*^{2}, vol. 3, pp. 266-267

Id, Medieval Arabic Toxicology. The *Book on Poisons* of Ibn Waḥshīya and its relation to early Indian and Greek texts, *The American Philosophical Society*, 1966, pp. 13-15

P. B. Lewicka, "Alcohol and its Consumption in Medieval Cairo. The Story of a Habit", *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 12, 2004, pp. 55-97

Eadem, Restaurants, Inns and Taverns That Never Were: Some Reflections on Public Consumption in Medieval Cairo, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 48, 1, 2005, pp. 40-91

Eadem, *Food and foodways of medieval Cairenes: aspect of life in an Islamic metropolis of the Eastern Mediterranean*, Brill, Leiden 2011

Eadem, Did Ibn al-Ḥājj Copy from Cato? Reconsidering Aspects of Inter-Communal Antagonism of the Mamluk Period, dans S. Conermann (éd), *Ubi sumus? Qou vedemus? Mamluk Studies - State of the Art*, V&R unipress, Bonn University Press, Goettingen 2013, pp. 231-260

B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, Weidenfeld and Nicolson, London 1967

Id, ḤAS͟HĪS͟HIYYA, dans *EI*[2], vol. 3, pp. 267-8.

J. Lowry, D. Stewart, Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850: Introduction, dans J. Lowry, D. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, pp. 1-12

I. Lozano Cámara, *Tres Tratados arabes sobre en Cannabis Indica. Textos para la historia del Hachis en las Sociedad islamicas S. XII – XVI*, Agencia española de cooperacion internacional, Istituto de cooperación con el Mundo Arabe, Madrid 1990

Id, Acerca de una noticia sobre el qinnab en el Ŷāmiʿ de Ibn al-Bayṭār, dans E. García Sánchez (éd), *Ciencias de la naturaleza en al-Andalus: textos y estudios*, 1, Consejo superior de investigaciones cientificas, Escuela de estudios Árabes, Granada 1990, pp. 151-162

Id, *Estudios y documentos sobre la historia del cáñamo y del hachís en el Islam medieval*, 2 vols, Tesis Doctoral, Granada: Departamento de estudios semíticos, 1993

Id, Análisis de la terminología árabe sufí conectada con el uso ritual del cañamo, *Anaquel de estudios árabes*, 7, 1996, pp. 87-108

Id, Terminología científíca árabe del cáñamo (SS. VII-XVIII), dans C. Álvarez de Morales (éd), *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus - Textos y Estudios*, 4, Consejo superior de investigaciones científicas, Escuela de Estudios Árabes, Grenada 1996, pp147-164

Id, Quṭb al-Dīn al-Qasṭallānī y sus epístolas sobre el hachís, *al-Qanṭara* 17, 1997, pp. 103-120

Id, El uso terapéutico del *Cannabis sativa* L. en la medicina árabe, *Asclepio* 49, 2, 1997, pp. 199-208.

Id, *Solaz del espíritu en el hachís y el vino: y otros textos árabes sobre drogas*, Editorial Universidad de Granada, Granada 1999

Id, La hierba de los derviches y los mendigos, droga maldita en el Islam, dans C. de la Puente (éd) *Identidades Marginales*, *Estudios onomástico-bigráfico de Al-Andalus*, 13, Consejo superior de investigationes científicas, Madrid 2003, pp. 329-346

Id, El cáñamo, planta sagrada del sufismo heterodoxo y marginal, dans R. Olmos, P. Cabrera, S. Montero [éds], *Paraíso cerrado, jardín abierto. El reino vegetal en el imaginario religioso del Mediterráneo*, Polifemo, Madrid 2005, pp. 233-249

Id, Algunos problemas de traductíon cultural en el *Maŷlis fī ḏamm al-ḥašīša* de Ibn Gānim al-Maqdisī (m. 1279-1280), *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 61, 2012, pp. 25-35.

H. Lutfi, Coptic festivals of the Nile: aberrations of the past?, dans T. Philipp, U. Haarmann (éds), *The Mamluks in Egyptian politics and society*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 254-282

J. D. MacAuliffe (éd), *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 vols, Brill, Leiden-Boston 2001-2006

F. Malti-Douglas, *Structures of avarice. The Buḫalā' in Medieval Arabic Literature*, Brill, Leiden 1985

D. S. Margoliouth, Wit and Humor in Arabic Authors, *Islamic Culture* 1, 1927, pp. 522-534

M. Marín, D. Waines (éds), *Kanz al-Fawā'id fī tanwīʿ al-Mawā'id*, In Kommission bei Franz Steiner Verlag, Beirut 1993

Eadem, Literatura y gastronomía: dos textos árabes de época mameluca, dans M. Marín, D. Waines (éds), *La alimentación en las culturas islámicas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Mdrid 1994, pp. 149-153

D. Marino, L'humour dans l'Égypte mamelouke. Le *Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs* d'Ibn Sūdūn al-Bashbughāwī, dans Maurus Reinkowski, Monika Winet (éds), avec la coopération de Sevinç Yaşargil, *Arabic and Islamic Studies in Europe and Beyond - Études arabes et islamiques en Europe et au-delà*, Proceedings of the 26th Congress, Union Euopéenne des Arabisants et Islamisants Basel 2012, Peeters, Leuven 2015, (sous presse)

B. Martel-Thoumian, Plaisirs illicites et châtiments dans les sources mameloukes, Annales Islamologiques, 39, 2005

Eadem, *Délinquance et ordre social. L'État mamelouke syro-égyptien face au crime à la fin du IX*[e]*-XV*[e] *siècle,* Ausonius Éditions, Bordeaux 2012

U. Marzolph, *Der Weise Narr Buhlūl*, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 46, 6, Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983

Id, *Arabia ridens: die humoristische Kurzprosa der frühen adab-Literatur im internationalen Traditionsgeflecht*, 2 vols, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1992

Id, Timur's Humorous Antagonist, Nasreddin Ḫoca, Oriente Moderno n. s. 15, 76, n. 2, 1996, pp. 485-498

Id, "Focusees" of jocular fiction in classical Arabic literature, dans S. Leder [éd], *Story-telling in the framework of non-fictional Arabic literature*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1998, pp. 118-129

Id, The Qoran and Jocular literature, Arabica 48, 2000, pp. 478-487

Id, Hashish, dans U. Marzolph et R. van Leeuven (éds), *The Arabian Nights Encyclopedia* (*ANE*), ABC Clio, Santa Barbara 2004, p. 587

Id, Humor, dans *ANE*, pp. 593-4

Id, Humor, dans J. W. Meri (éd), *Medieval Islamic Civilization. An Encyclopedia*, 2 vols, Routledge, New York 2006, vol. 1, pp. 335-336

Id, Provokative Grenzbereiche im klassichen arabischen Witz, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, de Gruyter, Berlin 2009, pp. 153-166

Id, BUHLŪL, dans *EI*[3], Brill Online, 2014, http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam 3/buhlu-l-COM_23313

Id, In den Fussstapfen Mohammeds. Humor in der islamischen Welt, Bulletin SGMOIK-SSMOCI 34, 2012, pp. 5-10

N. Matar, Afarabi on the Imagination, College Literature 23, 1, 1996, pp. 100-110

J. S. Meisami, Arabic *mujūn* poetry: the Literary Dimension, dans F. de Jong, M.Th. Houtsma Stichting (éds), *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and the representation of Women in Arabic Literature*, Publications of the M. Th. Houtsmastichting, Utrecht 1993, pp. 8-30

Eadem, P. Starkey (éds), *The Encyclopedia of Arabic Literature*, 2 vols, Routledge, London 1998

I. Matte Blanco, *The Unconscious as Infinte Sets. An Essay in Bi-Logic*, Duckworth, London 1975

M. Meyerhof, Über die Pharmacologie und Botanik des Aḥad al-Ghāfiqī, Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik 13, 1930, pp. 65-74

Id, BANDJ, dans *EI*[2], vol. 1, p. 1014

Id et G. Sobhy, *The Abridged Version of the Book of Simple Drugs of Aḥmad Ibn Muḥammad al-Ghāfiqī*, by Gregorius Abu'l-Farag (Barhebræus), El-Ettemad Print Press, Cairo 1932

Id, *Studies in medieval Arabic medicine: theory and practice*, Johnstone Penelope, London 1984

Y. Michot, *Musique et danse selon Ibn Taymiyyah. Le* Livre du *Samâʿ* et de la danse (*Kitâb al-samâʿ wa-l-raqṣ*) *compilé par le Shaykh Muḥammad al-Manbijî*, J. Vrin, Paris 1991

Id, Textes spirituels d'Ibn Taymiyya. V: Samâʿ coranique et samāʿ innové: de l'amour de Dieu à la déviance, Le Musulman 18, mars-juin 1992, pp. 8-12

M. Milner, *L'imaginaire des drogues. De Thomas de Quincey à Henri Michaux*, Gallimard, Paris 2000

M. Mir, Humor in the Qur'ān, The Islamic World 81, 3-4, 1991, pp. 179-193

Id, Irony in the Qur'ān: a study of the story of Joseph, dans Issa J Boullata (éd), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, Routledge, New York 2000, pp. 173-187

J. T. Monroe, *The Art of Badīʿ az-Zamān al-Hamaḏānī as Picaresque Narrative*, American university of Beirut, Beirut 1983

Id, M. F. Pettigrew, The decline of courtly patronage and the appearance of new genres in Arabic literature: the case of the zaǧal, the maqāma, and the shadow play, *Journal of Arabic Literature* 34, 2003, pp. 138-177

J. E. Montgomery, Al-Jāḥiẓ on jest and earnest, dans G. Tamer (éd), *Humor in der arabischen Kultur/Humor in Arabic Culture*, de Gruyter, Berlin 2009, pp. 209-239

Sh. Moreh, *Live Theatre and Dramatic Literature in the Medieval Arab World*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1992

H. Mubeen, Humor and Comedy in Arabic Literature (From the birth of Islam to Ottoman Period), *Al-Hikmat* 28, 2008, pp. 13-30

S. Al-Munaǧǧid, Règles pour l'édition des textes arabes, *MIDEO* 3, 1956, pp. 356-374

R. ʿA. Murād, Y. M. al-Sawwās (éds), *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya*, *qism al-adab*, 2 vols, Maṭbūʿāt Maǧmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya bi-Dimašq, Dimašq 1982

ʿA. Murṭāḍ, *Maqāmāt al-Suyūṭī: dirāsa*, Ittiḥād al-kitāb al-ʿarab, Dimašq 1996

M. al-Musawi, Abbasid popular Narrative: the Formation of a Readership and Cultural Production, *Journal of Arabic Literature* 38, 2007, pp. 261-292

D. Muzerelle, *Vocabulaire codicologique*, Éditions CEMI, Paris 1985

M. R. Al-Naǧǧār, al-Šiʿr al-šaʿbī al-sāḫir fī ʿuṣūr al-Mamālīk, *ʿĀlam al-fikr* 13, 2, 1982, pp. 775-855; 14, 1, 1983, pp. 193-276

G. Nahas, *Marihuana-Deceptive weed*, Raven Press, New York 1973

Id, Hashish in Islam: 9th to 18th century, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 58, 9, Décembre 1982, pp. 814-831

Id, Hashish and Drug Abuse in Egypt during the 19th and 20th centuries, *Bulletin of the New York Academy of Medicine* 61, 5, Juin 1985, pp. 428-444

Id, *The Escape of the Genie. A History of Hashish Throughout the Ages*, Raven, New York 1984.

A. Nicoll, *Catalogi codicum manuscriptorum orientalium bibliothecæ Bodleianæ pars secunda, volumen secundo, arabicos*, E typographeo Academico, Oxii 1835

F. Orlando, *Per una teoria freudiana della letteratura*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1973

H. Özkan, The Drug *Zajals* in Ibrāhīm al-Miʿmār's *Dīwān*, *Mamlūk Studies Review* 17, 2013, pp. 212-248

D. Parviz Brookshaw (éd), *Ruse and Wit. The humorous in Arabic, Persian and Turkish Narrative*, Ilex Foundation Series 8, Harvard University Press, Cambridge - London 2012

Y. A. Petrosyan et al., *Pages of perfection. Islamic paintings and calligraphy from Russian Academy of Sciences, St Petersburg*, Lugano 1995

C. Pellat, AL-DJIDD WA-L-HAZL, *EI*[2], 2, pp. 536-537

Id, Seriousness and humor in early Islam, *Islamic Studies* 2:3 1963, pp. 353-362

Ch. Perry, The description of Familiar Foods (*Kitāb waṣf al-aṭʿma al-muʿtada*), dans M. Rodinson, A. J. Arderry Ch. Perry, *Medieval Arabic cookery*, Prospect Books, Devon 2001, pp. 273-465

Id, What to order in ninth-century Baghdad, dans M. Rodinson, A. J. Arderry Ch. Perry, *Medieval Arabic cookery*, Prospect Books, Devon 2001, pp. 217-223

Id, A thousand and one "fritters": the food of the Arabian Nights, dans M. Rodinson, A. J. Arderry Ch. Perry, *Medieval Arabic cookery*, Prospect Books, Devon 2001, pp. 487-496

C. F. Petry, *The civilian élite of Cairo in the later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1981

Id, *The criminal underworld in a Medieval Islamic Society*, The Middle East Documentation Center, Chicago 2012

I. Perho, *The prophet's medicine: a creation of the Muslim Traditionalist scholars*, Studia Orientalia 74, Finnish Oriental Society, Helsinki 1995

Id, Ibn Taġrībirdī's portrayal of the first Mamluk rulers, dans C. Conermann (éd), *Ulrich Haarmann Memorial Lecture* 6, EB Verlag, Berlin 2013

M. Perlmann, Notes on Anti-Christian Propaganda in the Mamlūk Empire, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 10, 1942, 843-861

P. Pormann et E. Savage-Smith, *Medieval Islamic Medicine*, The American University in Cairo Press, Cairo 2007

T. de Quincey, *Les conféssions d'un mangeur d'opium anglais*, trad. P. Leyris, Gallimard, Paris 1990

R. M. Al-Qurayšī, *Al-Funūn al-šiʻriyya ġair al-muʻraba*, 4 voll., Baghdad 1977

A. Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII*^{e} *siècle*, 2 vols, Institut Français de Damas, Imprimerie Catholique, Beyrouth 1973

J. Rikabi, IBN MAṬRŪḤ, dans *EI*^{2}, vol. 3, pp. 875-6.

Ḫ. al-Riyyān (éd), *Fihris maḫṭūṭāt Dār al-kutub al-Ẓāhiriyya, al-Ta'rīḫ wa-mulḥaqātuhu*, 2 vols, Mağmaʿ al-luġa al-ʿarabiyya bi-Dimašq, Dimašq 1973

J. Robson, ABŪ DHARR, dans *EI*^{2}, vol. 1, pp. 114-115

G. M. Rosenbaum, A certain Laugh: Serious Humor and creativity in the *Adab* of Ibn al-Ğawzī, dans A. Arazi, J. Sadan, D. J. Wasserstein (éds), *Compilation and Creation in Adab and Luġa. Studies in Memory of Naphtali Kinberg (1948-1997)*, Eisenbrauns, Tel Aviv 1999, pp. 97-129.

F. Rosenthal, On Suicide in Islam, *Journal of the American Oriental Society* 66, 1946, pp. 239-259

Id, *Humor in Early Islam*, Brill, Leiden 1955, nouvelle édition avec introduction de G. Jan van Gelder, Brill, Leiden-Boston 2011

Id, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society*, Brill, Leiden 1971

Id, *Gambling in Islam*, Brill, Leiden 1975

Id, Male and Female: Described and Comparade, dans J. W. Wright Jr., E. K. Rowson (éds), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*, Columbia University Press, New York 1997, 24-54.

E. K. Rowson, SHUBHA, dans *EI*^{2}, vol. 9, pp. 492-493.

F. Rundgren, Arabische Literatur und orientalische Antike, in *Orientalia Suecana* 19-20, 1970-71, pp. 81-124

S. de Sacy, Des préparations enivrantes faites avec le Chanvre, Mémoire lu à l'Institut le 7 Juillet 1809, *Bulletin de pharmacie*, novembre 1809, pp. 523-525

Id, Mémoire sur la dynastie des Assassins, et sur l'étymologie de leur Nom, *Mémoires de l'Institut Royale de France*, classe d'histoire et littérature ancienne, 4, 1818, pp. 1-84

J. Sadan, Vin - Fait de civilisation, dans Myriam Rosen-Ayalon (éd.), *Studies in Memory of Gaston Wiet*, Hebrew University, Jerusalem 1977, pp. 129-160.

Id, *Al-Adab al-ʿarabī al-hāzil wa-nawādir al-Ṯuqalā'*, Tel Aviv University Press, Tel Aviv 1983

Id, Kings and Craftsmen – A Pattern of Contrasts, part I, *Studia Islamica* 56, 1982, pp. 5-49; part II, *Studia Islamica* 62, 1985, pp. 89-120

K. S. Salibi, IBN FAḌL ALLĀH AL-ʿUMARĪ, dans *EI*^{2}, vol. 3, pp. 758-759

M. Z. Sallām, *Al-Adab fī-l-ʿaṣr al-Mamlūkī*, 2 vols, Manša't al-Maʿārif bi-l-Iskandariyya, al-Iskandariyya 1971

M. Sami-Ali, *Le Haschisch en Égypte : essai d'anthropologie psychanalytique*, Payot, Paris, 1971

G. D. Sawa, Musical Humor in the *Kitāb al-Aghānī*, dans R. M. Savory, D. A. Agius (éds), *Logos Islamikos. Studia Islamica in honorem G. M. Wickens*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1984, pp. 35-50

J. Schacht, ḤADJR, dans *EI*^{2}, vol. 33, p. 50

W. Scherf, Hänsel und Gretel, dans *Enzyclopädie des Märchens*, vol. 6, pp. 498-509

J.-J. Schmidt, *Le Livre de l'Humour arabe*, Sindbad, Paris 2005

B. Schrieke-J. Horovitz, J. E. Bencheikh, MIʿRĀDJ, dans *EI²*, vol. 7, pp. 97-103

W. Schmucker, *Die pflanzliche und mineralische* Materia Medica *im Firdaus al-Ḥikma des Ṭabarī*, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn, Bonn 1969

H. El-Shamy, *Folk Traditions of the Arab World: A Guide to Motif Classification*, 2 vols, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1995

Id, *Types of Folktale in the Arab World*: *A Demographical Oriented Tale-Type Index*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2004

ʿI. M. al-Šanṭī (éd), *Fihris al-maḫṭūṭāt al-muṣawwara*, al-adab, 2 vols, Ǧāmaʿat al-dawl al-ʿarabiyya, Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya, al-Qāhira 1995

Id (éd), *Fihris al-maḫṭūṭāt al-muṣawwara, al-ǧuġrāfiyā wa-l-buldān*, 2 vols, Ǧāmaʿat al-dawl al-ʿarabiyya, Maʿhad al-maḫṭūṭāt al-ʿarabiyya, al-Qāhira 2003

L. Šayḫū (éd), *Maǧānī al-adab fī ḥadā'iq al-ʿarab*, 6 vols, Maṭbaʿat al-ābā' al-yasūʿiyyīn, Bayrūt 1913

Ǧ. al-Šayyāl (éd), *Maǧmūʿat al-waṯā'iq al-Fāṭimiyya*, Dār al-maʿārif, al-Qāhira 1958

M. C. Şehabeddin Tekindağ, ĪNĀL (or AYNĀL) AL-ADJRŪD, dans *EI²*, vol. 3, pp. 1198-1199

A. Shivtiel, Paronomasia, dans K. Versteegh et al. (éds) *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 5 vols, Brill, Leiden - Boston 2008, vol. 3, pp. 538-541

G. Schwibbe, Narkotika, dans *Enzyclopädie des Märchens*, vol. 9, pp. 1187-1194

A. Siggel, *Das Buch der Gifte des Ǧābir Ibn Ḥayyān*. Arabischer Text in faksimile (HS. Ṭaymūr, Ṭibb 393, Kairo), édition et traduction, Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden 1958

G. Sissa, *Le Plaisir et le Mal. Philosophie de la drogue*, Éditions Odile Jacob, Paris 1997

S. M. Stern, *Hispano-Arabic strophic poetry: studies*, Oxford University Press, Oxford 1974

K. M. Al-Šaybī, *Dīwān al-kān wa-l-kān fī-l-šiʿr al-šaʿbī al-ʿarabī al-qadīm*, Baghdad 1987

A. Šāyyib, *al-Ḍaḥik fī al-adab al-Andalusī: dirāsa fī waẓā'if al-hazl wa-anwāʿihi wa-ṭuruq*, Dār Abī Raqrāq lil-Ṭibāʿa wa-al-Nashr, al-Rabāṭ 2008

'A. Šaraf, *Al-adab al-fukāhī*, al-Šarika al-miṣriyya al-ʿāmaliyya li-l-našr – Lūnǧmān, al-Ǧīza 1992

E. Shaun Marmon, AL-ʿAYNĪ, ABŪ MUḤAMMAD BADR AL-DĪN, dans *EI³*, Brill Online 2014: http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/al-ayni-abu-muh-ammad-badr-al-di-nCOM_ 23108.

B. Shoshan, High Culture and Popular Culture in Medieval Islam, in *Studia Islamica* 73, 1991, pp. 67-107

Id, *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge University Press, Cambridge1993

D. Stewart, The Maqāma, dans R. Allen, D. S. Richards (éds), *Arabic Literature in The Post-classical Period*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 145-158

M. al-Ṭabbāḫ al-Ḥalabī, *Aʿlām al-nubalā' bi-ta'rīḫ Ḥalab al-šahbā'*, éd. M. Kamāl, 8 vols, Dār al-qalam al-ʿarabī, première édition Ḥalab 1923, deuxième édition Ḥalab 1988

S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Book, and Local Legends*, 6 vols, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen 1957

S. Tibi, *The Medical Use of Opium in Ninth-Century Baghdad*, Brill, Leiden 2006

C. Tortel, *L'ascète et le bouffon. Qalandars, vrais et faux renonçants en Islam*, Actes Sud, Paris 2009

M. Ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1978

H-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, 3 vols, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 2004

J. Vernet, IBN AL-BAYṬĀR, dans *EI*², vol. 3, p. 737

C. Vial, Le Hazz al-Quḥūf de al-Širbīnī est-il un échantillon d'Adab Populaire? dans Georges Balandier, Dominique Chevallier, Moënis Taha-Hussein, et al. (éds), *Rivages et déserts. Hommage à Jacques Berque*, Sindbad, Paris 1988, pp. 170-181

G. Völger, K. von Welck (éds), *Rausch und Realität. Drogen im Kulturvergleich*, 3 vols, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1982

A. Vrolijk, *Bringing a Laugh to a Scowling Face. A study and a critical edition of the "Nuzhat al-nufūs wa-muḍḥik al-ʿabūs" by ʿAlī Ibn Sūdūn al-Bašbuġāwī (Cairo 810/1407 - Damascus 868/1464)*, CNWS Publications, Leiden University, Leiden 1998

Id, IBN SŪDŪN, dans J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, 3 vols, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2009, vol. 2, 223-228

D. Waines, Luxury food in Medieval Islamic Societies, <u>World Archeology</u> 34, 3, 2003, pp. 571-580

R. Walzer, "ARISṬŪṬĀLĪS", dans *EI*², vol. 1, pp. 630-633

E. Weber, *Imaginaire arabe et contes érotiques*, L'Harmattan, Paris 1991

A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance et indices de la tradition musulmane*. *Les six livres, le Musnad d'al-Dārimī, le Muwatta' de Mālik, le Musnad de Ahmad Ibn Hanbal*, 8 vols, Brill, Leiden 1936-1969

A. Wesselski, *Der Hodscha Nasreddin: türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke*, 2 vols, Alexander Duncker Verlag, Weimar 1911

N. Weyl, Hashish and the Decline and Fall of Arab Civilization, <u>The Mankind Quarterly</u> 16, 1975, pp. 83-92

R. Weipert, *Classical Arabic Philology & Poetry. A Bibliographical Handbook of Important Editions from 1960 to 2000*, BRILL, Leiden-Boston-Köln 2002

H. Weher, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, 4ème édition, Spoken Language Service, Ithaca 2010

B. M. Wheeler, *Moses in the Qur'ān and Islamic Exegesis*, Routledge, London New York 2002

G. Wiet, Fêtes et jeux au Caire, <u>Annales Islamologiques</u> 7, 1967, pp. 99-128

J. J. Witkam, Establishing the stemma: fact or fiction, <u>Manuscripts of the Middle East</u> 3, 1988, pp. 88-101

J.-J. Yvorel, *Les poisons de l'esprit: drogues et drogués au XIX e siècle*, Quai Voltaire, Paris 1992

F. Zanello, *Hashish e Islam. Tradizione e consumo, visioni e prescrizioni nella poesia, nella letteratura e nelle leggi*, Cooper Castelvecchi, Roma 2003

Id, *Quando l'hashish s'incazzò col vino. Contrasti tra hashish e vino nella letteratura classica dell'Islam*, Coniglio Editore, Roma 2008

C. A. Zargar, The Satiric method of Ibn Dāniyāl: morality and anti-morality in *Ṭayf al-Ḫayāl*, <u>Journal of Arabic literature</u> 37, 1, 2006, pp. 68-132

K. V. Zetterstéen, AL-MUSTAʿAṢIM BI ʿLLĀH, dans *EI*², vol. 7, p. 753

J. Zipes, *Creative storytelling. Building community, changing lives*, Routledge, New York-London, 1995

Al-Ziriklī, *al-Iʿlām: qāmūs tarāğam li-ašhar al-riğāl wa-l-nisā' min al-ʿarab wa-l-mustaʿarabiyyīn wa-l-mustašarqiyyīn* (*al-Iʿlām*), 8 vols, Dār al-ʿilm li-l-malāyyīn, Bayrūt 2002

SITOGRAPHIE

- www.academia.edu (https://www.academia.edu)
- www.alwaraq.net (http://www.alwaraq.net/ev-newuser.htm)
- www.baheth.info (http://www.baheth.info)
- www.codicologia.irht.cnrs.fr (http://codicologia.irht.cnrs.fr)
- www.dorar.net (http://www.dorar.net)
- www.gallica.bnf.fr (http://gallica.bnf.fr)
- www.islamicmanuscripts.info (http://www.islamicmanuscripts.info)
- www.jstor.org (http://www.jstor.org)
- www.mamluk.lib.uchicago.edu (http://mamluk.lib.uchicago.edu)
- www.al-mostafa.com (http://www.al-mostafa.com)
- www.referenceworks.brillonline.com (http://referenceworks.brillonline.com/browse/encyclopaedia-of-islam-3)
- www.shamela.ws (http://shamela.ws/index.php/main)
- www.waqfeya.com (http://waqfeya.com)

VOLUME 2

ÉDITION CRITIQUE DE LA *RAḤAT AL-ARWAḤ FI L-ḤASIS WA-L-RAḤ*

inalco
Institut national
des langues
et civilisations orientales



Danilo MARINO

Raconter le haschich dans l'époque mamelouke. Étude et édition critique partielle de la *Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ* de Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489)

Résumé en français

Dans cette étude nous cherchons à explorer le lien entre haschich et humour par l'analyse du corpus des récits arabes contenus dans la Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ (“Le repos des âmes dans le haschich et le vin”) de Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489). L'originalité de cette anthologie qui existe en quatre manuscrits dont seulement deux étaient connus à la critique, découle du fait qu'elle est le plus ancien recueil en langue arabe de textes en prose et en vers inspirés du haschich. Dans la première partie, nous abordons le haschich d'un point de vue historique, médicale et juridico-religieux. Longtemps utilisé en médicine et pour la fabrication de cordes et tissus, on ignore quand le cannabis (*qinnab*) est passé de médicament à substance enivrante et récréative. Cependant l’utilisation de cette herbe était devenue un problème social, si entre le VIIe/XIIIe et le VIIIe/XIVe siècle plusieurs oulémas y consacrèrent des écrits, tant qu'ils l'incluront dans la liste des *munkarāt*, (les choses blâmables, défendues), à côté du vin (*ḫamr*), de la fornication (*zinā*) et de l’homosexualité (*liwāṭ*). Parallèlement, la littérature n’a pas manqué de représenter l’expérience de psychotropes. Et c'est autour des enjeux littéraires soulevés par cette substance que nous centrons la deuxième partie de notre travail. Par l'étude d'un certain nombre de motifs nous montrons que le personnage du *ḥaššāš* fonctionne comme un «catalyseur thématique» des motifs littéraires auparavant associés aux ivrognes, aux stupides ou aux fous. L’ordre que nous avons suivi est: la méprise, la stupidité et folie, le rapport au rêve et à l’imaginaire et l'avidité. Nous concluons sur le fait que le passage à la littérature du motif du mangeur de haschich représente le processus de cristallisation d’une figure narrative à potentiel fortement humoristique, née dans la première époque post-abbasside et dérivée d’une série de matériaux narratifs attribués auparavant à d’autres figures littéraires.

Mots clés: Humour, haschich, nourriture, stupidité, folie, Littérature de l'époque mamelouke, Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ, Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489)

Résumé en anglais

In this study we explore the link between hashish and humor through the analysis of Arabic stories contained in the Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ (“The delight of the souls on hashish and wine”), written by Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489), that exists in four manuscripts of which only two were known until now. This work, of which no complete edition has been established yet, seems to be the oldest and most comprehensive Arabic anthology containing poetry and anecdotes inspired by hashish. In the first part we discuss hashish from a historical, medical, legal and religious perspective. Early on, hashish was used in medical treatments and for the manufacture of ropes and fabrics but it is not clear when cannabis (*qinnab*) has changed from a remedy into an intoxicating and a recreational substance. However, the use of this herb had become a social problem, since between the VIIth/XIIIth and the VIIIth/XIVth centuries several *ʿulamāʾ* wrote about it and the consumption of hashish was considered among the *munkarāt* (forbidden or reprehensible actions), as well as wine (*ḫamr*), fornication (*zinā*) and homosexuality (*liwāṭ*). Literature quickly represented the psychotropic experiences. Thus the aesthetics of hashish consumption is the main issue of the second part of our study. There, we focus on some comic motifs that appear in a number of anecdotes and we prove that the *ḥaššāš* character acts as a «thematic catalyst» of literary m otifs which were associated in classical Arabic literature with drunkenness, insanity and foolishness. Thus, the order of our presentation is: the mistake; hashish, insanity and foolishness; dream and imagination and finally food and avidity. We infer from this, that the hashish eater as literary motif represents the process of crystallization of a humorous narrative character that took shape during the first part of the post-abbasid period and developed from a series of narrative materials earlier attributed to other literary figures.

Key words: Humor, hashish, food, foolishness, insanity, Mamlūk literature, Rāḥat al-arwāḥ fī l-ḥašīš wa-l-rāḥ, Badr al-Dīn Abū l-Tuqā al-Badrī (847-894/1443-1489)

كتاب

راحة الأرواح في الحشيش والراح

تأليف

تقي الدين أبي التُقى البدري الدمشقي

(ت 894هـ/1488م)

تحقيق ودراسة دانيلو مارينو

مقدمة

/23b/

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ،

الحمد لله الذي جعل مَأوى البرّ التقي جنّة النعيم[1] يُسقى ﴿مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خِتَامُهُ مِسْكٌ﴾ ﴿وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ﴾[2]، أباح له بها أنهارًا ﴿مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ﴾ وأتاح لخضراء نفسه أنهارًا ﴿مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى﴾[3]، ﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾[4]، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[5] المتوكلين. أحمده حمد من سكر من راحة نعمه واستغرقه بحر كرمه، وأصلّي على نبيّه خُلاصة كلّ مرسل ومختار صلاة يحلو مكرّرها في سائر الأقطار الذي أنزل عليه في كتابه المبين: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾[6]، صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه المطهّرين من الأرجاس والأدناس، وبعد:

فقد سألني من أمره مطاع ولا أجد وإن كنت العاصي بموافقة عشق أمره سلوان المطاع أن أجمع له من مقاطيع الشرب ما رقّت حواشيه الرقيقة وأن أستخدم له من بديع حديث الراح ما يغني شاربه أن يشرب عتيقه (من الوافر):

حديثك عن قديم الراح يغني *** فلا تسقى الأنام سوى الحديث[7]،

وأن أُستنزل له من معاني الصحيح ما كان في مكان سحيقًا، وأُلقي من إكسير زمرده ما يقلّب جوهر عينه عقيقًا.

فاستقلتُ من ذلك القول إذ لا طاقة لي على فتح هذا الباب ولا قوة لي ولا حول، وقلت: إذ قال وما أقال هذه عثرة لا تُقال، هذا وأنا أميل إليه طوعًا من النشوان مالت به الخمر ومن محمرّ العين على مخضرّ نبات شارب حلا تحته القطر، وقد مرّ فأدركتُ كؤوس الأدب في مخضر وميعها، وبذلتُ الهمّة لبلوغ الأرب في تحصيل بديعها، لكني استشرت العقل والنفس فيما يقدم في ذلك الجمع، وألقيت فيما يلقياه عليَّ من الإشارة السمع، فأنشد العقل: "ألا فاسقني خمرًا"[8]، ومالت النفس إلى النزاهة، فعلمتُ أن النفس خضراء وتلا لسان ذوق الفصاحة، وقد مال طربًا بقهوة الإنشاء من كأسات هي آدابه ﴿هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ﴾[9]، فمزجتُ بصافي الفكر رائق الشراب ونزهت القلب في ﴿جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ﴾[10]، وقدّمتُ عند ذلك الدليل، وشربتُ راحة الاستقامة في سلوك هذا السبيل، وها أنا اليوم أدير كأساتها القديمة لأهل العصر، وأفكّ القلب السليم من قيد العقل وحصر الحصر، وأوضح مسائل الدور والتسلسل من معقول خمريات أبي نواس، وأسكر من معانيها الناظر فيها حتى يكون لغيرها ناس ولها مواسٍ، وأستحضر بعد ذلك لتنزل أزياه المعمار بدوها، وأكرّر للمستغرق في أسرارها حلوها، وأقول لاغزًا لهم بعد غزلانها من المجاميع، وقد رفعت مناصبها بعد الخفض ليس بعد هذا عَزْل ولاعُزْل، ولمن تابعهم ألا لاتيئسوا فقد جاء كم دور ونزل.

وقد رتّبتُ هذا الكتاب على قسمين، وأبرزت [هـ]ـذين الجوهرين في هذين الجسمين ليتأهل فيهما الغريب ويكون بينهما

5 تَسْنِيمٍ] الأصل: التنسيم   11 عشق] –ب1b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 وأ119bf   17 فاستقلتُ] هكذا في الأصل وفي أ119bf ؛ في ب1b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, 241p. : فاشتغلت   28 هذا الكتاب] ب1b، أ119bf، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 : سؤاله   28 على] –أ119bf   28 هذين الجسمين] هكذا في الأصل؛ I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 : هذين الجسمين؛ ب1b، أ119bf: هذا الجسمين   1.3–28 ليتأهل . . . نسيب] –ب1b، أ119bf، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241

[1] راجع: سورة الشعراء، الآية: 85 وسورة المعارج، الآية: 38. [2] راجع: سورة المطففين، الآيات: 25-27: ﴿يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ﴾. [3] راجع: سورة محمد، الآية: 15: وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى. [4] سورة النحل، الآية: 69. [5] سورة الحجر، الآية: 77. [6] سورة البقرة، الآية: 219. [7] راجع: ابن حجة الحموي، خزانة الأدب وغاية الأرب، ج2، ص211، والبيت السابق عليه هو: مدير الكأس حدثنا ودعنا *** بعيشك من كؤوسك والخبيث؛ وقد نسب ابن حجة الحموي هذين البيتين لشمس الدين بن المزين.
[8] هذا جزء من قصيدة أبي نواس، والبيت الكامل هو (من الطويل): ألا فاسقني خمرًا وقل لي هي الخمرُ *** ولا تسقني سرًّا إذا أمكن الجهرُ؛ ووُرد في كتب عديدة، من بينها الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج1، ص781. [9] سورة فاطر، الآية: 12. [10] سورة المؤمنون، الآية: 19.

النسيب نسيب. فجعلتُ القسم الأول في محاسن الخمرا، وأفردت الثاني منه في لطائف الخضرا، وجعلتُه مباشرًا فكر الواقف عليه والخاطر ومبهرًا لعيون المُشرف منه والناظر، وختمتُه بنتيجة مدار هذا الكتّاب عليها ومرجوع /24a/ الإرادة والنية إليها، فهي الفاتحة لي بالإخلاص إلى يوم القيمة متفائلًا على الحالين بحسن الخاتمة، وسميته: **راحة الأرواح في الحشيش والراح**، لعلمي بأنّ الزيه مبسطًا للنفس قابضًا للروح، والشراب يحدث في الطباع طربًا ونشاءة لا يحدثها سواه غير أنه يلعب بالعقول حتى يفسد المصلوح أي والله، وقد عدل الخمر في خلقه على أنه جار لِمَا عدل، والله تعالى يرشدنا إلى شراب المعرفة والتحقيق، ويسقينا يوم العطش الأكبر من كوؤس الرحيق، ويكفينا حوادث الصفراء، ويقينا شرّ كل عدو أزرق وعين حمراء، ويجعل بين أيدينا كل يابسة خضراء، فهو الحليم الذي نقصده ونرجوه أن يبيّض وجوهنا ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[1].

---

1 نسيب] هكذا في الأصل 1 فجعلتُ ... الخضرا] ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 : القسم الأول في ظهور الخضراء وأفردت الثاني منه في بيان الحمراء؛ أ119b: القسم الأوّل في بيان الخمر 1 الخمرا] هكذا في الأصل 1 فكر الواقف] ب1b، أ119b، p. 241 I. Lozano, Un nuevo fragmento, : ذكر الواقف 2 وختمتُه بنتيجة] ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 : ختمته بخاتمة؛ أ119b: ختمت هذا القسم بخاتمة 2 هذا] –ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 3 القيمة] هكذا في الأصل و ب1b؛ أ119b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 : القيامة 3 متفائلًا] أ119b: متقابلًا 3 لعلمي بأنّ] ب1b، 241 أ120a: لزعمهم بأن 4 مبسطًا للنفس قابضًا للروح] هكذا في الأصل، ب1b و أ120a؛ وصححه I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 : مبسط للنفس قابض للروح، 4 والشراب] ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 و أ120a: والخمر 4 يحدث] ب1b، p. 241 I. Lozano, Un nuevo fragmento, : محدث 4 في الطباع] –ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 ، أ120a 4 ونشاءة] هكذا في الأصل وربما المقصود: ونشاة؛ ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 و أ120a: ونشاطًا 4 لا يحدثها] ب1b، 241 I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. و أ120a: لا يحدثهما 5 المصلوح] أ120a : الصلوح 5 أي والله] –ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 و أ120a 5–7 وقد ... خضراء] ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241 و أ120a: ويستوي أن يجعل كلّ يابسة بين أيدينا خضراء وأن يحمينا في ديننا ودنيانا من كلّ عدو أزرق بعين حمراء 7 الحليم] ب1b، I. Lozano, Un nuevo fragment, p. 241 و أ120a: الحكيم

[1] سورة آل عمران، الآية: 106.

القسم الأول[1]

في الشراب

وهو ينقسم إلى سبعة أبواب، الباب الأول: في أصلها، الباب الثاني: في أسمائها، الباب الثالث: في طبعها، الباب الرابع: في ندمائها وسقاتها، الباب الخامس: فيما يُشتمل عليه مجلس الشراب، الباب السادس: في ذكر مستعملها، الباب السابع: فيما وُرد فيها من المحاسن الفائقة والأوصاف الرائقة. ومذهبي في هذا التأليف الاختصار على المقصد القائم بمعناه بحيث أن أورد المقطوع الواحد وأكتفي به عما سواه ليتمّ به معنى النظام، ويكون للجليس بمنزلة النديم للمدام وما ذاك إلّا لكون أني رأيت من تقدمني من الأستاذين قد ملؤا من أوصافه بطون الدفاتر وديونوا فيه الدواوين. فاستعنت بالله على الاختصار وكسيت العاري المطوّل ثوب الاقتصار.

[ ][2]

[1] وهو القسم الثاني من مخطوطة باريس حيث نجد أن هناك اختلافاً في ترتيب القسمين كما سبق أن ذكرنا في الباب الخامس من هذه الدراسة.
[2] تحدث هنا عن الخمر وهو ليس موضوع دراستي حيث أنني سأقوم بتحقيق القسم الثاني من كتاب: راحة الأرواح في الحشيش والراح، وهو: في الحشيش.

/55b/ القسم [الثاني]
من كتاب راحة الأرواح في الحشيش والراح
[في الحشيش]

وهو ينقسم إلى سبعة أقسام كالقسم الأول من هذا الباب، الباب الأول: في الكلام على أصل هذا النبات ومن أظهره، الباب الثاني: في معرفة أسمائها وكُناها بين أهل الطوائف والبلدان، الباب الثالث: في معرفة طبع هذا النبات وما فيه من كلام الأطباء، الباب الرابع: في ذكر مستعمليها ولطائف من وقع فيها، الباب الخامس: في ذكر ما يُستعمل عليها من الطعامات والحلاوات، الباب السادس: في ذكر من استعملها ولاط وهو مشدود بحلوله في هذا الرباط، الباب السابع: فيما وُرد فيها من المدائح الفائقة والأغزال الرائقة، وبانقضاء هذا الباب نستفتح في فاتحة خاتمة هذا الباب.

6–7 الباب ... الرباط] هنا حدث استبدال عنوان الباب السادس مع الباب الخامس والعكس، ولقد قمنا بتصحيح عنوان كل باب طبقًا لما وُرد بنص المخطوطة في الشرح

الباب الأول

في تفريع الكلام وبسطه على أصل هذا النبات
وحسن شكله وضبطه

قال الحكيم الفيلسوف محمد ابن زكريا الرازي في كتابه: **سوق العرض في نبات الأرض**، على أن: شجر الشهدانج وهو القنب بكسر القاف المسمى ثمره بالشادانق واشتقاق هذه الكلمة وتصرفها في لغة العرب هو: السحاب، والقانب في اللغة هو: الذئب. وفي المسهب عن الإمام عمر ابن الخطّاب، رضي الله عنه، حين اهتمّ بالاستخلاف، وقول سعد ابن أبي وقّاص له: "أين يكون الخليفة بعدك ومن يكون؟"، فقال ذلك: "إِنَّمَا يَكُونُ /56a/ فِي مِقْنَبٍ مِنْ مَقَانِبِكُمْ"[1]، والمقانب: الذئاب الضارية.

فصل

قيل : إن أول من أظهرها الشيخ حيدر الخراساني، أعاد الله علينا من بركاته، إنه خرج من خلوته إلى الصحراء وقت القائلة منفردًا بنفسه عن أبناء جنسه، فوجد كل شيء من النبات ساكنًا لا يتحرّك لعدم الريح في شدّة القيظ الذي لا يدرك، وإنه مرّ بنبات له ورق يبهر الحدق، فرآه في تلك الحالة يميس بلطف ويتحرّك من غير عنف كالتمّل النشوان والترف السكران، فناداه منادي الكشف بلسانه أن: "كُلْ من ورق هذا النبات، فإنه أعظم القربات، فهو طعام المتفكرين في معانينا ومدام المعتبرين بمغانينا". فلما أكله ثار فيه الوجد والطرب، ورأى من نفسه في مشاهدة مطلوبه العجب، فلما تحقق الشيخ أمره ووجد في باطنه سرّه وعلم أثره وحكمه، رجع من وقته بقوة همّه وأمر أصحابه بأكله وإخفاء سرّه عن غير أهله لِمَا فيه من السرور

4 الحكيم] –ب5b، I. Lozano, Un fragmento, p. 169 و ن70b   4 زكريا] هكذا في الأصل، I. Lozano, Un fragmento, p. 169 و ن70b؛ ب5b: ذكريا   4 على ... الشهدانج] –ب5b، I. Lozano, Un fragmento, p. 169 و ن71b   5 في لغة العرب] ب5b و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : في اللغة   5 في اللغة] –ب5b و I. Lozano, Un fragmento, p. 169   6 ابن] هكذا في ب5b و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 ؛ الأصل: الابن   6 بالاستخلاف] هكذا في I. Lozano, Un fragmento, p. 169 ؛ الأصل: بالاستحلاف؛ ب5b: للاستخلاف   9 قيل ... الخراساني] هكذا في الأصل و ن70b؛ في ب1b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 241-242 : اعلم أيها العشير، متّعك الله بمشاهدة اخضرار جنان أهل الوفاء * /21/ ولذّذك فيها بنهرٍ من عسل مصفّى * أنّ أوائل ظهور هذا النبات على رأس الستمائة عام * من الهجرة النبويّة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام * وقيل في سنة خمس وخمسمائة. وقال الحافظ اليغموري في سنة عشرين وستمائة. وقال ابن عساكر في سنة خمسين وستمائة. وقال ابن الأثير على رأس السبعمائة، وقال الحافظ ابن كثير قبل السبعمائة، وقال صاحب الأوائل ظهورها في أواخر المائة السادسة * وأوائل السابعة * حين ظهرت دولة التتار. وأوّل من أظهرها الشيخ قلندر، رحمه الله، [يوجد تعليق في جانب الورقة: أول من أظهر الحشيشة الشيخ قلندر]   2.7–9 إنه خرج ... سخيف] هكذا في الأصل، في ن70b: قيل إن أوّل من أظهرها الشيخ حيدر الخراساني في سنة خمسين وخمسمائة وإنه خرج من خلوته إلى الصحراء وقت القائلة منفردًا بنفسه فوجد كل شيء من النبات ساكنًا لا يتحرّك لعدم الريح إلّا هذا النبات المعروف بشجر الشهدانج أعني القنّب بكسر القاف، فإنه رآه يميس بلطف ويتحرك من غير عنف. فظهر له أن ذلك لسرّ فيه فأكل من ورقه فأثار فيه الوجد والطرب ورأى من نفسه فى مشاهدة مطلوبه العجب. فلما تحقق الشيخ أمره ووجد في باطنه سرّه، أمر أصحابه بأكله وأخفائه عن غير أهله. قال صاحب الأصل [البدري]: وهذا قول ضعيف وهذيان سخيف   9 إنه خرج] ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : فظهر   9 خلوته] ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : خلواته   10 ساكنًا] هكذا في الأصل؛ ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : ساكن   10 القيظ] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 ؛ ب3a: القيض   12 منادي الكشف] هكذا في الأصل؛ ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : مناد الكشف   12 معانينا] ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : معايشنا   13 بمغانينا] ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : بمعايبنا

4 **سوق العرض في نبات الأرض**] Comme montré par F. Rosenthal, *The Herb*, p. 23, ce titre est probablement un apocryphe d'al-Rāzī.   9 قيل ... الخراساني] Il s'agit probablament de Ǧamāl al-Dīn Zāwahī connu aussi comme Quṭb al-Dīn Ḥaydar Zāwahī mort, d'après le *Ḥaft al-iqlīm* d'Amīn Aḥmad Rāzī qui concorde avec la *Rāḥa*, en 618/1221 et fondateur dans l'Est iranien de la confrerie dite *Ḥaydariyya*, la plus ancienne des confreries des qalandars, C. Tortel, *L'ascète*, p. 34 et 201-202.   2.7–9 إنه خرج ... سخيف] Dans le manuscrit parisien ce paragraphe semble avoir été tiré du *Kitāb al-sawāniḥ al-adabiyya fī madā'iḥ al-qinnabiyya* d'al-Ḥasan Ibn Muḥammad al-ᶜUkbarī (m. 690/1291). Or, étant que cet ouvrage ne nous est parvenu qu'en fragments dispérsés dans la *Rāḥa* et dans les *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī et que cette dernière source ne rapporte pas ce passage, nous ne pouvons pas vérifier cette information. Ici nous adoptons la leçon du manuscrit de base reprise par le fragment berlinois.

[1] راجع: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج4، ص111؛ ابن منظور، لسان العرب، ج1، ص291-290.

المضاعف والفرح الزائد المترادف والنشاط الكامل والاغتباط المتواصل ما يعجز المرء عن كتمانه لغلبة سلطانه. أقول: هذا قول ضعيف وهذيان سخيف.

ونقلت من الكتاب الموسوم: **بالسوانح الأدبية في مدائح القنبية**، تأليف: الحسن ابن محمد العكبري، قال : أدركت أبو خالد نقيب الشيخ حيدر وسألته ببلدة تستر في سنة ٦٥٨ عن السبب في الوقوف على سرّ هذا النبات العقار المفضل بالإباحة على العقار، ووصوله إلى الفقراء خاصة وتعديه إلى العوام عامة، فذكر لي أن شيخه الشيخ حيدر، رحمه الله تعالى، كان كثير الرياضة والمجاهدة، قليل الاستعمال للغذاء، لطيف المعاني، شريف المباني، قد فاق في الزهادة الآفاق، وبرز في العبادة على أهل الزمان، وكان مولده بنشاوور[1] من بلاد خراسان ومقامه بجبل بين نشاوور وراواه، وكان قد اتخذ بهذا الجبل زاوية في صحبة جماعة من الفقراء، وكان الشيخ قد انقطع في مكان من الزاوية ومكث به نحواً من عشر سنين لا يخرج منه ولا يدخل عليه غيري للقيام بخدمته. قال: ثم إن الشيخ طلع ذات يوم وقد اشتدّ الحرّ وقت القيظ فوجد كل النبات ساكنًا لا يتحرّك

---

1 المضاعف] ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : المتضاعف 3 مدائح] هكذا في ب3a، I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 و المقريزي، خطط، ج2، ص126؛ الأصل و ن70b: المدائح، في الورق 50b من الأصل: مدائح 3 الحسن ابن محمد العكبري] الأصل و ن70b: الحسن ابن محمد الشيرازي الحيدري ولكن في الورق 59b من الأصل: الحسن ابن محمد العكبري؛ في ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : للحسن ابن محمد الشيرازي الحيدري، ولكن في ب50b: الحسن ابن محمد العكبري؛ في المقريزي، خطط، ج2، ص126: قال الحسن ابن محمد في كتاب السوانح الأدبية في مدائح القنبية: سألت الشيخ جعفر ابن محمد الشيرازي الحيدري 3–4 قال ... حيدر] –المقريزي، خطط، ج2، ص126 3 أبو] هكذا في الأصل؛ في ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 و ن70b: أبا 4 وسألته] المقريزي، خطط، ج2، ص126: سألت الشيخ جعفر ابن محمد الشيرازي الحيدري 4 سرّ] –المقريزي، خطط، ج2، ص126 4 النبات] –المقريزي، خطط، ج2، ص126 4 العقار المفضل] –ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 و ن70b 5 ووصوله ... عامة] –ن70b 5 الشيخ] –ن70b؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: شيخ الشيوخ 6 قليل الاستعمال للغذاء] هكذا في الأصل؛ في المقريزي، خطط، ج2، ص126و ن70b: قليل الاستعمال للغذاء؛ في ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : قليل الغذاء 6 لطيف ... المباني] –ن70b و المقريزي، خطط، ج2، ص126 6 قد] –ن70b 6 الزهادة] ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : الزهد 6 وبرز في العبادة] –ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 6–7 على أهل الزمان] –ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 و المقريزي، خطط، ج2، ص126و ن70b 7 وكان مولده] ن71a : ولد 7 نشاوور] هكذا في الأصل ون71a؛ ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 و المقريزي، خطط، ج2، ص126 7 ومقامه ... وراواه] ن71a : وأقام بجبل هناك 7 نشاوور] ب3a: نشاور 7 وراواه] المقريزي، خطط، ج2، ص126: مارماه 7–8 وكان ... الفقراء] ن70b : وأعد به زاوية 8 صحبة] المقريزي، خطط، ج2، ص126: صحبته 8 وكان الشيخ قد] –ن70b و المقريزي، خطط، ج2، ص126 8 في مكان ... نحوًا من] ن70b : مع جماعة من الفقراء و المقريزي، خطط، ج2، ص126: في موضوع منها ومكث بها أكثر من 9 طلع ذات يوم] ن70b : خرج يومًا 9–1.8 وقت القيظ ... بأكله] –ب؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: وقت القائلة منفردا بنفسه إلى الصحراء، ثم عاد وقد علا وجهه نشاط وسرور بخلاف ما كنا نعهده من حاله قبل وأذن لأصحابه في الدخول عليه وأخذ يحادثهم، فلما رأينا الشيخ على هذه الحالة من المؤانسة بعد إقامته تلك المدة الطويلة في الخلوة والعزلة، سألناه عن ذلك، فقال: بينما أنا في خلوتي إذ خطر ببالي الخروج إلى الصحراء منفردًا، فخرجت فوجدت كل شيء من النبات ساكنًا لا يتحرك لعدم الريح وشدّة القيظ ومررت بنبات له ورق فرأيته في تلك الحال يميس بلطف ويتحرك من غير عنف كالثمل النشوان، فجعلت أقطف منه أوراقًا وآكلها فحدث عندي من الارتياح ما شاهدتموه وقوموا بنا حتى أوقفكم عليه لتعرفوا شكله، قال: فخرجنا إلى الصحراء فأوقفنا على النبات، فلما رأيناه قلنا: هذا نبات يعرف بالقنب، فأمرنا أن نأخذ من ورقه ونأكله ففعلنا، ثم عدنا إلى الزاوية فوجدنا في قلوبنا من السرور والفرح ما عجزنا عن كتمانه 9 وقت القيظ] –ن70b

---

3 **السوانح الأدبية في مدائح القنبية،**] Il s'agit d'un ouvrage de Ḥasan Ibn Muḥammad Ibn ᶜAbd al-Raḥmān Ibn Abī l-Baqā ᶜAbd Allāh Ibn al-Ḥusayn al-ᶜUkbarī (538-616/1143-1212), voir I. Lozano, Fragmentos, pp. 45-60. 3 الحسن ابن محمد العكبري] Cette erreur d'attribution peut être considérée comme une faute d'archétype étant commune à tous les témoins de la *Rāḥa.* Ce passage derive entièrement des *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī mais al-Badrī le copiant fait une omission par *homéotéleuton* (انتقال النظر), ce qui est un saut du même - ابن محمد (الحسن) - au même - ابن محمد (جعفر). Voir F. Rosenthal, *The Herb*, p. 51. Étant que dans les citations successives dans les deux manuscrits cet ouvrage sera correctement attribué à Ḥasan Ibn Muḥammad al-ᶜUkbarī, ici nous avons choisi de corriger. 7 وراواه] C'est certainement زاوه (Zāveh), Yāqūt al-Ḥamawī, *Muᶜǧam al-buldān*, vol. 3, p. 128, ville du Khorassan située à environs 200 km de Nishapour. Cette graphie, étant commune à ب et ظ, peut être considérée une faute d'archétype. Ce détail renforce la thèse que le shaykh Ḥaydar est en réalité Ǧamāl al-Dīn Zāwahī connu aussi comme Quṭb al-Dīn Ḥaydar Zāwahī. En revanche, la leçon d'al-Maqrīzī qui donne مارماه est à rejeter.

---

[1] وهي نِيسابور أو نَيسابور، وبالفارسية: نيشابور، راجع: ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج5، ص381: نيسابور: بفتح أوله، والعامة يسمونه نساوور.

لعدم الريح وإن هذا النبات يميس ويتحرّك، فأكل من ورقه فثار فيه الوجد والطرب، فلما تحقق الشيخ أمره أمر أصحابه بأكله. قال أبو خالد: زرعتها بزاوية الشيخ في حياته فأمرني بزرعها حول ضريحه بعد وفاته. وعاش الشيخ حيد[ر] بعد أن أوقفنا على هذا السرّ المكنون والأمر المصون عشر سنين وأنا في خدمته لم أره يقطع أكلها في كل يوم، وكان أمرنا بتقليل الغذاء وأكل هذه الورقة الخضراء، وتوفي الشيخ، رحمه الله، في سنة ٦١٨ بزاويته بجبل بين نشاوور وراواه، وعلى ضريحه قبّة عظيمة، وله النذور الوافرة من أهل خراسان، وهم يعظمون قدره ويزورون قبره ويحترموا أصحابه ويجلونهم إلى وقتنا هذا وليس في فقراء العجم أتقى منهم سيرة ولا أنقى سريرة.

أقول : وثمّ من نسبها إلى الشيخ قلندر ، أعاد علينا من بركاته، أنه هو أظهرها لجماعته وأنه أوصى إليهم بأنه قال: "اِعلمْ أنه يجب على العاقل الأديب الفاضل الأريب إذا أراد استعمال هذا العقار المفضل بالإباحة على العقار أن يطهر من النجس جثمانه ومن الدنس قمصانه ويتحلى باكتساب /56b/ الفضائل ويتخلى عن ارتكاب الرذائل ويلتمسه ممن يخبر سريرته ويشكر سيرته ويأكله في محله ولا يبلعه مع غير أهله، ويقبضه بيده اليمنى دون اليسرى، ويقول: بسم الله ربّ الآخرة والأولى ﴿الَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى﴾[1]، و﴿خَلَقَ فَسَوَّى﴾[2]، ورزق وأعطى، وقدّر وهدى، وعلم السرّ وأخفى، وصلى الله على محمد نبيّ الهدى وأصحابه أئمّة الهدى والتقى، اللهم إنّك أودعت الحكمة في مخلوقاتك وأبدعت المنفعة بمصنوعاتك، وعرّفت خواصّها من ارتضيته، وألهمت أسرارها من اصطفيته، وإنّ هذا النبات الذي دبّرته بحكمتك وأخرجته بقدرتك وجعلته رزقًا لكثير من خليقتك بقضائك وإرادتك وقدرك ومشيئتك، فأسألك بكرمك العامّ للخاصّ والعامّ أن توفّقني فيه للعمل بطاعتك والإقلاع عن معصيتك، وتقطع عنّي الشهوات وعوائقها والشبهات بعلائقها والأحزان وطوارقها، وتعرّفني الموجودات بحقائقها، وترزقني خيره، وتصرّف عنّي ضرّه، يا من هو على كلّ شيء قدير وبكلّ حال بصير. ثم يضعه في شدقه ويبالغ في سحقه، ويشرب عليه ويحرّك فكيه ويحطّه إلى أمعائه، ويحمد الله على نعمائه، وينظّف من أثره فاه، ويغسل محياه، ويرفع صوته بالنغم لخالق

---

1 الشيخ] –ن70b 2 أبو خالد] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 ؛ ب3a: ابوا خالد؛ ن70b : الشيخ أبو خالد؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: الشيخ جعفر 2 زرعتها] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 ؛ ب3a: ررعتها؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: فزرعتها 2 في حياته] المقريزي، خطط، ج2، ص126: حيدر بعد أن وقفنا على هذا السر في حياته 2 فأمرني] المقريزي، خطط، ج2، ص126: وأمرنا 2–3 بعد أن ... المصون] ن70b: بعد أنه اطلع على سر هذا النبات نحو؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: بعد ذلك 3 والأمر] ب3b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : والمفرد 3 يقطع ... يوم] ن70b: قطع أكلها يومًا واحدًا 3–4 وكان ... الخضراء] –ن70b؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: وكان يأمرنا بتقليل الغذاء وأكل هذه الحشيشة 3 الغذاء] هكذا في الأصل و ب3b؛ I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : الغذاء 4 وتوفي] ن70b : إلى أن توفي 4 الشيخ] –ن70b ؛ ب3b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 والمقريزي، خطط، ج2، ص126: الشيخ حيدر 4 بجبل بين نشاوور وراواه] ب3b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : التي بين نشاور وراواه؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: في الجبل 4–5 وعلى ضريحه ... خراسان] ن71a: وقبره معروف هناك يُزار وهو مُعظَّم عند أهل خراسان 4 وعلى ضريحه] المقريزي، خطط، ج2، ص126: وعمل على ضريحه 4 وله] المقريزي، خطط، ج2، ص126: وأتته 5–6 وهم ... سريرة] –ن71a ؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: وعظموا قدره وزاروا قبره واحترموا أصحابه. وكان قد أوصى أصحابه عند وفاته أن يوقفوا ظرفاء أهل خراسان وكبراءهم على هذا العقار وسره فاستعملوه 5 ويحترموا] هكذا في الأصل؛ ب3b وI. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : يحترمون 5 ويجلونهم] ب3a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : ويجلونهم ويعتقدونهم ويجلونهم 7 أقول ... "اِعلمْ أنه] –ن71a و المقريزي، خطط، ج2، ص126؛ ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : وأول من أظهرها الشيخ قلندر، رحمه الله، وأوصى جماعته بقوله: اعلموا بأنه؛ ن70b : أقول: وبعضهم نسبها إلى الشيخ قلندر أنه هو أظهرها ووصى جماعته باستعمالها 8 هذا العقار] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ ب2a : هذه العقارة 9 ويتحلى] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ ب2a : ويتحلا 9 ويتخلى] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ ب2a : ويتخلا 9–10 ويشكر سيرته] ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : ويسكر سترته 12 الهدى] –ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 12 اللهم] غير واضح في ب2a 12 وأبدعت] هكذا في ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ في الأصل: وأودعت 14 خليقتك] في ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : خلقك 14 وقدرك] ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : وقدرتك 14 فيه للعمل] ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : للعمل فيه 16 ضرّه] ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : ضيره

7 الشيخ قلندر] Il n'est pas clair à qui se refère ce titre de "shaykh Qalandar". Il pourrait être Ǧamāl al-Dīn Sāwaǧī connu, lui aussi, comme Quṭb al-Dīn Ḥaydar. Originaire de Sāveh au Sud-Ouest de Rayy/Téhéran, il serait mort à Damas en 630/1232. Il est le fondateur de la confrerie *qalandariyya*, al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafiyāt*, vol. 5, pp. 193-194. Voir aussi C. Tortel, *L'ascète*, p. 34 et 196-199.

[1] سورة الأعلى، الآية: 4. [2] سورة الأعلى، الآية: 2 وسورة القيامة، الآية 38.

الصباحة، فإنّها من دواعي السطلة والراحة، ويكحّل بالإثمد أسنانه ليخفيَ عن الأخشان شأنه، ويسرّح شعر دقنه، ولا يزول
الصحف من دهنه، ويترنّح في مشيه وأمره ونهيه، ويستعمل من الطعام ألطفه، ومن كلام الحلو أشرفه، ويشاهد الوجوه
الحسان، ويجلس في أنزه مكان ويجاور خرير الماء، ويصاحب نحارير الأصدقاء، ويأخذ نفسه بالفكر في العلّة والمعلول، والفاعل
والمفعول، والحاصل والمحصول، والقائل والمقول، والناقل والمنقول، والعامل في الحلاوة والمعمول، فعند ذلك يُفاض عليه من
علم الله القديم وفضله العميم ما يتصور به الآراء ومعانيها، وتظهر له الأشياء بما فيها، ويدرك الخواطر بالنواظر، ويملك النواظر
بالخواطر، وينفصل عن معنى ناسوته، ويتّصل بمعنى لاهوته، وتحصل له نسبة الفقراء على التحقيق، ويصل إلى مرتبة التوفيق.
فمن استعمله بغير شرطه أو حطه غير محطه، فقد عدل عن محجة العقل والأدب وجهل حجّة القصد والطلب". ثم أمرهم
بصيانة سرّ هذا العقار وأخذ عليهم الأيمان الموثقة والعهود بالإجهار على أنّهم لا يعلموا أعوام الناس فينهتك ستره، ويفشوا سرّه،
ويستمرّ أمره، ويستوي عرفه ونكره، وأن لا تخفوه عن الفقراء فإن الله خصّكم بالصفاء وبسرّ هذا الورق ليذهب بأكله همومكم
ويجلو بفعله أفكاركم الشريفة، فراقبوه فيما أودعكم وراعوه فيما استرعاكم. وكان اسم الشيخ قلن، فلمّا تحقّقوا مريدينه قالوا:
"مولانا قلن دلّ"، حرّزه الله من النار وجعله من الأبرار. ومنهم من قال إن اسمه قلن، فلمّا أدراهم بفعلها قالوا: "قلن درى".

ومِمن نسب إظهارها إلى الشيخ حيدر الأديب شهاب الدين أحمد ابن محمد الحلبي المعروف بابن الرسام في أبيات نظمها
في شاب كان يهواه، وكان الشاب ينفر منه ويعرض فيها عنه فأكلها ذات يوم، فسهلت صعوبة أخلاقه وعطفت عطفه على
عاشقه، والأبيات (من الكامل):

---

[1] أسنانه] هكذا في ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ الأصل: انسانه [1] دقنه] هكذا في الأصل؛ في ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : ذقنه [2] الصحف] ب2a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : العجف [2] دهنه] هكذا في الأصل؛ في ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : ذهنه [4] والناقل والمنقول] –ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 [5] بالنواظر] هكذا في ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ الأصل: النواطر [5] ويملك] ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : تملك [6] وتحصل] ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : تحلّ [6] مرتبة] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ ب2b: مرتية [7] والطلب] –ن70b و 242 المقريزي، خطط، ج2، ص126 [7–10] ثم أمرهم ... استرعاكم] [7] ثم أمرهم] المقريزي، خطط، ج2، ص126: فلما رآنا الشيخ على الحالة التي وصفنا، أمرنا [8] سرّ] –المقريزي، خطط، ج2، ص126 [8] عليهم] المقريزي، خطط، ج2، ص126: علينا [8] الموثقة ... على] –المقريزي، خطط، ج2، ص126 [8] أنّهم لا يعلموا] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ ب2b: أنهم لا يعملوا؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: أن لا نعلم [8] أعوام] المقريزي، خطط، ج2، ص126: أحد من عوام [8–9] فينهتك ... وبسرّ هذا الورق] المقريزي، خطط، ج2، ص126: وأوصنا أن لا نخفيه عن الفقراء وقال: إن الله تعالى خصكم بسرّ هذا الورق [8] ستره] ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : سره [8–9] سرّه، ويستمرّ أمره] ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : أمره ويستر أمره [9] وبسرّ هذا الورق] –ب2b و242 I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. [9] همومكم] هكذا في الأصل و المقريزي، خطط، ج2، ص126؛ ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 : هموم [10] ويجلو] هكذا في الأصل و المقريزي، خطط، ج2، ص126و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242 ؛ ب2b: يجلوا [10] بفعله] هكذا في ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 242-243 و المقريزي، خطط، ج2، ص126؛ الأصل: بفكره [10–11] وكان ... الأبرار] –ن71a و المقريزي، خطط، ج2، ص126 [10] مريدينه] هكذا في الأصل وب2b؛ I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : مريدوه [11] قلن دلّ] ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : قلندر [11] ومنهم ... "قلن درى"] –المقريزي، خطط، ج2، ص126؛ ن71a : فيؤيده ما نقله الزركشي في كتابه زهر العريش، قيل: ظهرت على يد أحمد المسارجي القلندري، ولذلك سميت: القلندرية؛ ب2b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : ويقال إن الشيخ لما درى أدراهم بسرّ هذا النبات، قالوا: شيخنا قلن درى. ونقل الزركشي في كتابه: زهر العريش في تحريم الحشيش، أنّ ظهورها كان على يد أحمد المسارجي القلندري، ولذلك سميت: بالقلندرية [12–14] ومِمن ... والأبيات] ن71a : قالها في مليح كا[...] يهواه وهو ينفر عنه؛ وربما الساقط الأول هو: قالها في مليح كا[ن] يهواه وهو [...] عنه؛ وقراءة I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 هي: قالها في مليح كالهواة وهو تنفر عنه؛ ب:3b وفيها يقول شاعرهم الشهابي أحمد بن محمّد الحلبي المعروف بابن الرسام وقد هوى من فقرائهم غلام؛ I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 243 : وفيها ... فقرائهم غلامًا [12] حيدر] ن71a : حيدر الخراساني

[1] الأخشان] R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 374: "balourd, personne grossière, stupide, Bc. Chez Djaubarî ce sont les gens du peuple qui se laissent tromper, qui sont les dupes des charlatans, des astrologues, etc.".
[7–10] ثم أمرهم ... استرعاكم] Dans les *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī ce discours, comme ce qui le precède, est attribué à Ǧaᶜafar Ibn Muḥammad al-Širāzī et se réfère au shaykh Ḥaydar et non au shaykh Qalandar comme dans la *Rāḥa*.

ومهفهف بادي النفار عهدته *** لا ألتقيه [...] غير معبس

3 فرأيته بعض الليالي ضاحكًا *** سهل العريكة ريضًا في المجلس
/57a/
فقضيتُ منه مآربي وشكرتُه *** إذ صار من بعد التنافر مؤنسي

6 فأجابني لا تشكرنّ خلائقي *** واشكرْ شفيعك فهو خمرُ المفلس

9 فحشيشة الأفراح تشفع عندنا *** للعاشقين ببسطها للأنفس

وإذا هممتَ بصيد ظبيّ نافر *** فاجهدْ بأن يرعى حشيش القنبس

12 واشكرْ عصابةَ حيدر إذ أظهروا *** لذوي الخلاعة مذهب المتحمّس

15 ودع المعطّل للسرو[ر] وخلّني *** من حسن ظنّ الناس بالمتنمّس

وقد نسب إظهارها أيضًا للشيخ حيدر الأديب عليّ ابن محمد ابن المبارك المعروف بابن الأعمى الدمشقي المصري المولد في

18 أبيات (من الطويل):

دع الخمرَ واشربْ من مدامة حيدر *** معنبرة خضراء تحكي الزبرجد

21 يعاطيكها ظبيٌ من الترك أغيد *** يميس على غصن من البان أملد

24 [فتحسبها في كفّه إذ يديرها *** كرقم عذار فوق خدّ مورّد][1]

وتشدو على أغصانها الورق بالضحى *** فيطربها سجع الحمام المغرّد

27 يرنّحها ريح الصبا إذ تنسّمتْ *** فتهفو إلى برد النسيم المردّد

30 وفيها معان ليس في الخمر مثلها *** فلا تستمع فيها مقال مفنّد

---

[1] عهدته] هكذا في الأصل ون71a والمقريزي، خطط، ج2، ص127؛ في ب3b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 244 : عرفته [1] [...]] –الأصل؛ في ب3b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 244 ون71a و المقريزي، خطط، ج2، ص127: قط [1] معبس] هكذا في الأصل وب3b ون71a والمقريزي، خطط، ج2، ص127؛ I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 244 : مقبش [3] ريضًا] هكذا في ب3b والمقريزي، خطط، ج2، ص127؛ الأصل: غيضًا؛ ن71a: عبصا ؟ [5] وشكرتُه] ب3b: سكرته [7] لا تشكرنّ] ب3b: لا تسكرن [9] فحشيشة] ب3b: بحشيشة [11] يرعى] ن71a: ترعى [11] القنبس] ب3b: القنبسي [13] مذهب المتحمّس] هكذا في ن71a والمقريزي، خطط، ج2، ص127و244 I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. ؛ الأصل و ب3b: مذهبًا متحمس؛ وما ذكرناه طبقًا للبحر [15] بالمتنمّس] ب3b: المتنمش [17–18] وقد ... في أبيات] ب3b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 244 : ومنه قول الأديب عليّ بن محمّد المعروف بالأعمى الدمشقيّ الأصل المصري المولد الخراساني المنشأ، وقد نسبها للشيخ حيدر؛ ن71a: وممن نسب إظهارها للشيخ حيدر الأديب عليّ بن محمد بن المبارك المعروف بابن الأعمى الدمشقيّ الأصل المصريّ المولد في أبيات؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: وقد نسب إظهار الحشيشة إلى الشيخ حيدر الأديب محمد بن عليّ بن الأعمى الدمشقي في أبيات وهي [20] الخمرَ] هكذا في المقريزي، خطط، ج2، ص127و 244 Un nuevo fragmento, p. I. Lozano, ؛ الأصل وب3b ون71a: الخمرا [20] واشربْ] هكذا في I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 244 ون71a والمقريزي، خطط، ج2، ص127والقسطلاني، تكريم، ص354؛ الأصل وب3b: وخذ، وما ذكرناه ليستقيم البحر [20] تحكي] ن71a: شبه؛ المقريزي، خطط، ج2، ص127والقسطلاني، تكريم، ص354: مثل [20] الزبرجد] ب3b: الزبرجدي [22] من الترك] القسطلاني، تكريم، ص354: الإنس [24] كرقم عذار] القسطلاني، تكريم، ص354: على الشرب رقمًا [26] وتشدو] ب3b: تشدوا [26] بالضحى] المقريزي، خطط، ج2، ص127: في الضحى [26] سجع] هكذا في ب3b؛ الأصل: شجع [28] ريح الصبا] المقريزي، خطط، ج2، ص127: أدنى نسيم؛ القسطلاني، تكريم، ص354: أدنى الصبا [28] إذ] –المقريزي، خطط، ج2، ص127؛ ب3b والقسطلاني، تكريم، ص354: إن [28] فتهفو] ب3b: فتهفوا [28] برد] القسطلاني، تكريم، ص354: مرّ [28] المردّد] هكذا في ن71a و المقريزي، خطط، ج2، ص127والقسطلاني، تكريم، ص354؛ في الأصل: المرددي؛ ب3b و 245 I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. : المبرد [30] مقال] القسطلاني، تكريم، ص354: كلام [30] مفنّد] في الأصل: المفندي

[1]هكذا في المقريزي، خطط، ج2، ص127؛ القسطلاني، تكريم، ص354؛ –الأصل وب.

هي البكر لم تنكحْ بماء سحابة *** ولا عصرت يومًا برجل ولا يد

3 ولا عبث القسّيس يومًا بدنّها *** ولا قرّبوا من حانها كلّ ملحد

ولا نصَّ في تحريمها عند مالك *** ولا حدَّ عند الشافعيّ وأحمد

6 ولا أثبت النعمان تنجيس عينها *** نخذْها بحدّ المشرفيّ المهنّد

9 وكفّ أكفّ الهمّ بالكفّ واصطبحْ *** ولا تدع أيام السرور إلى غد[1]

قلت : هذا كلّه افتراء وكذب وتلبيس ولعب، فإن الشيخ حيدر والشيخ قلندر كانا من الفقراء الصادقين وعباد الله
12 الصالحين، ولكن قصدهم في ذلك أنها تنسب إلى أهل الفضل والأدب وإلى أولي المعرفة والأرب. ويؤيّد قولي هذا ما حكاه
الشيخ العارف نصر الله ابن محمد الشيرازي، في كتابه: **رياض العارفين في** ترجمة الشيخ حيدر والشيخ قلندر، أنهما لم يأكلا
الحشيشة في عمرهما يومًا البتّة، وإنما عامّة أهل خراسان نسبوها للشيخ حيدر لاشتهار أصحابه بها بعد موته بسنين، فكان أول من
15 تناولهاهم. وإن إظهارها كان قبل وجوده بزمان طويل، وذلك أن شيخ بالهند يسمّى: بيرنطن من أهل مدينة بنكاله كان
مظهراً لزندقة الشيطان في مُعاداة الرحمن، ويعبد الأصنام من دون الملك العلام، فبينما هو يعبد صنمه إذ خاطبه الشيطان من
جوف الصنم، وعرّفه بها، وأمره بعملها، وحسّن له تناولها، فكان هو أول من تناولها وأول من أظهر أكلها لأهل الهند، ولم
18 يكونوا يعرفونها قبل ذلك، فلم يزل أمرها شائعًا في بلاده حتى ذاع خبرها إلى بلاد السند والصين، ثم إلى بلاد الحبشة واليمن
والغرب.

---

1 ولا يد] هكذا في I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 و المقريزي، خطط، ج2، ص127والقسطلاني، تكريم، ص355؛ في الأصل وب4a: ولا يدي 3 بدنّها] المقريزي، خطط، ج2، ص127: بكأسها 3 حانها] المقريزي، خطط، ج2، ص127و القسطلاني، تكريم، ص355: دنّها 3 كلّ] القسطلاني، تكريم، ص355: نفس 3 ملحد] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 والقسطلاني، تكريم، ص355؛ ب4a: ملحدي؛ المقريزي، خطط، ج2، ص127: مقعد 9 واصطبحْ] المقريزي، خطط، ج2، ص127والقسطلاني، تكريم، ص355: واسترح 9 ولا تدع أيام] هكذا في ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 ؛ الأصل: ولا تدفع أَيام، وما ذكرناه ليستقيم البحر؛ المقريزي، خطط، ج2، ص127والقسطلاني، تكريم، ص355: ولا تطرّح يوم 11 قلت ... ولعب] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : قلت: هذا كلّه من الأقوال الضعيفة * والهذيانات السخيفة والافتراء * والتلبيس واللعب 11 فإن ... قلندر] فإن الشيخ قلندر والشيخ حيدر 12 قصدهم ... والأرب] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : قصد مستعمليها أنّها تكسب إلى الفضل والأدب * وأولي العرفان والأدب 12–14 ويؤيّد ... البتّة] المقريزي، خطط، ج2، ص127: وقد حدثني الشيخ محمد الشيرازيّ القلندري أن الشيخ حيدر لم يأكل الحشيشة في عمره البتة 13 نصر الله ابن محمد الشيرازي] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : نصر الله الطوسي 13 **رياض العارفين**] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : رياض العارف 13 في ترجمة الشيخ حيدر والشيخ قلندر] ب4a: عند ذكر الشيخ قلندر والشيخ حيدر 14 للشيخ حيدر] المقريزي، خطط، ج2، ص127: إليه 14 بها] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : معها 14–15 بعد ... من تناولهاهم] –المقريزي، خطط، ج2، ص127 15 أن شيخ بالهند] هكذا في الأصل؛ ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : أن شخصًا بالهند؛ المقريزي، خطط، ج2، ص127: أنه كان بالهند شيخ 15 بيرنطن] هكذا في الأصل وب4a؛ في المقريزي، خطط، ج2، ص127و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : بيررطن 15–19 من أهل مدينة ... والغرب] المقريزي، خطط، ج2، ص127: هو أول من أظهر لأهل الهند أكلها ولم يكونوا يعرفونها قبل ذلك ثم شاع أمرها في بلاد الهند حتى ذاع خبرها ببلاد اليمن ثم فشا إلى أهل فارس ثم ورد خبرها إلى أهل العراق والروم والشام ومصر في السنة التي قدّمت ذكرها 15 بنكاله] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : بنكا 16 مظهراً لزندقة] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : أنه كان يظهر الزندقة 16 من دون] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : دون 16 هو] –ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 17 وحسّن له] حسن 17 من تناولها] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : من فعلها وتناولها 18 قبل ذلك] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : قبل تاريخه 18 شائعًا في بلاده] ب4a: شائع في بلاده 18 ذاع] ب4a: داع 18 السند] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : الهند 18 ثم إلى] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : و 19 والغرب] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : ثم دخلت إلى مملكة المغرب

13 **رياض العارفين**] Voir F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 44 et 45. Un livre avec ce titre est cité par Yāqūt al-Ḥamawī, *Iršād al-arīb ilā ma^{c}rifat al-adīb (Mu^{c}ǧam al-udabā')*, vol. 5, p. 1925 et puis rapporté par al-Ṣafadī, *al-Wāfī*, vol. 22, p. 28 qui l'attribuent à Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (m. 414/1023). Cela expliquerait peut-être le toponyme *al-Šīrāzī*, mais il est tout de même improbable qu'il s'agisse de cet auteur.

[1] راجع أيضًا: الجوبري، كتاب المختار في كشف الأسرار، ص114 و 46-45 .I. Lozano, *Solaz del espíritu*, pp

فجاء رجل إلى أرض خراسان أسود كأنه شفّة شيطان، فتزايا بزي الفقراء ودخل على أصحاب الشيخ حيدر وخالطهم مدّة وعرّفهم بها، فاستعملوها وسمّوها: بنكا باسم بلادها، وحذفوا من آخرها اللام والهاء لتخفّ على اللسان حتى شاع أمرها في بلادهم، ووصل إلى بلاد الترك وفشا في الخطأ، ثم في أهل العراق ولم يكن أهل العراق تعرف أكلها حتى ورد إليها صاحب هرمز ومحمد ابن محمد صاحب البحرين وهما من ملوك سيف البحر المجاوِر لبلاد فارس في أيام المستنصر بالله[1] وذلك في سنة ٦٢٨، ثم عمّت بلاد المشرق وطافت الروم ونزلت إلى بلاد الشام، ثم دخلت إلى مصر وأعمالها.

قال البندقي في**صحيحه** [المسمّى: **بـصحيح الحفاظ**][2]: ولما أن نقلوها إلى ديار مصر، صارت عزيزة بأنواع الكرم والقبول، وزرعوها بسراوه ودراوه، فسرى لخدمتها كل مقيم، وصار بحبها مشغول لا سيما وقد واقعها النيل فحُمِّلَتْ منه بالخيال والذهول، /57b/ ويصير مستعملها متسبلًا وله جفن مسبول، وفيها يقول الأديب موبزه[3] الموال:

خمرة سراو التي عهدي بها باقي

تغني عن الخمر والخمار والساقي

لحبه ومن لحبها تعمل على اخراقي

خبّيتها في الحشى طلّت من احداقي[4]

[قلت: ولم يُعلم الآن بلد من البلاد يستعمل فيها كلّ يوم بعشرة آلاف نقرة حشيش إلا مدينة مصر، وما ذاك إلا لكثرة أهلها، ولقد أخبرني بذلك أهل سراوه ودراوه وأنا راحل إلى دمياط، وإن غالب ما تزرع الحشيش، ووجدت بها شخصًا من ذوي الهيئات يباشر عندهم محبّة في استعمالها، وفي بلدة أخرى تسمّى: بنْهَا العسل][5]، فقلت فيه (من مجزوء الرجز):

قد أقطعوا لصاحب *** لي بلدتين لا تَسَل

يسري سراوا عاجلًا *** منها إلى بنْها العسَل

تراه من هذي لذي *** يسعى و ما به كسَل[6]

---

1 فجاء رجل] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 245 : ثم رحل 1 أسود] –ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 1 شفّة شيطان] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : شيطان 1 حيدر] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : قلندر 2 وعرّفهم بها، فاستعملوها] ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : ثم تعرّف بجماعة الشيخ حيدر واستعملوها 2 بلادها] –ب4a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 2 لتخفّ] ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : ليخفّ 3 ولم يكن أهل العراق تعرف أكلها] هكذا في الأصل، ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : ولم يكونوا يعرفونها؛ المقريزي، خطط، ج2، ص126: ولم يعرف أكلها أهل العراق 3–4 صاحب هرمز ومحمد ابن محمد صاحب البحرين] هكذا في الأصل والمقريزي، خطط، ج2، ص126؛ ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : صاحب هرمز محمد بن محمد وصحبته صاحب البحرين 4 سيف البحر] ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : البحر 4 المستنصر بالله] المقريزي، خطط، ج2، ص126: الملك الإمام المستنصر بالله 5 ثم عمّت ... وأعمالها] هكذا في ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 ؛ الأصل: في بلاد الروم والشام ومصر وأعمالها 6 [المسمّى: **بـصحيح الحفاظ**]] –الأصل 6 ولما أن] ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : لما 6 ديار] ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : أرض 6 صارت عزيزة] ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : تلقوها 7 مقيم] هكذا في ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 ؛ الأصل: متيم 7 مشغول] هكذا في الأصل وب4b؛ I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : مشغولًا 7 والذهول] ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : والدخول 8 متسبلًا] هكذا في ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 ؛ الأصل: متبسلًا 8 وفيها ... موبزه] هكذا في الأصل؛ في ب4b و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 246 : موبره 10 سراو] هكذا في الأصل، ب4b:سراوه 20 فقلت فيه] الأصل: وله [البدري] في الواقعة حال

3–4 صاحب هرمز ومحمد ابن محمد صاحب البحرين] Voir sur ces personnages F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 52-53.

[1] وهو: أبو جعفر المنصور المستنصر بالله، راجع: C. Hillenbrand, al-MUSTANṢIR, dans EI^2, vol. 7, pp. 727-729. [2] لم نجد معلومات عن: البندقي وكتابه: صحيح الحفاظ. [3] لم نجد معلومات عن هذا الشخص. [4] وردت هذه المواليا في الورقة 71a من الأصل، ومكانها هنا طبقًا لرواية ب. [5] –الأصل. [6] وردت هذه المواليا في الورقة 73a من الأصل، ومكانها هنا طبقًا لرواية ب.

[ثم زرعوها أهل مصر في بستان يُعرف بالكافوري من أرض القاهرة قبل اختطاطها وعمارتها، نقله الشيخ تقي الدين المقريزي في **خططه**][1]. قال الشيخ النصرة: كان بيربطن في زمن الأكاسرة وأدرك الإسلام، وإن الناس من ذلك الوقت يستعملونها، وقد نسب إظهارها إلى أهل الهند الشيخ المذكور في أبيات، وهي قوله (من الطويل): 3

ألا فاكفف الأحزان عنّي مع الضرّ *** بعذراء زفّت في ملاحفها الخضر

6 تجلّتْ لنا لمّا تحلّتْ بسندس *** فجلّتْ عن التشبيه في النظم والنثر

9 بدتْ تملأ الأبصار نورًا بحسنها *** فأخجل نور الروض والزهر بالزهر

عروس يسرّ النفس مكنون سرّها *** ويصبح في كلّ الحواس إذا يسري

12 فللذوق منها مطعم الشهد رائقًا *** وللشمّ منها فائق المسك بالنشر

15 وفيها غنى بالمس عن جرد ستر *** وفي ذكرها للسمع مغنى عن الزمر

وفي لونها للطرف أحسن نزهة *** تميل إلى رؤياه من سائر الزهر

18 تركّب من قان وأبيض فانثنتْ *** تتيه على الأزهار غالية القدر

21 فيكسف نور الشمس محمرّ لونها *** وتخجل من مبيضه طلعة البدر

علتْ رتبة في حسنها فكأنّها *** زبرجد روض جاده وابل القطر

24 تبدتْ فأبدت ما أجنّ من الهوى *** وجاءت فولّت جند همّي والفكر

27 جميلة أوصاف جليلة رتبة *** تعالت فعالى في مدائحها شعري

وقمْ فاحم جيش اللهو واكففْ يد العناء *** بهندية أمضى من البيض والسمر

30 بهندية في أصل إظهار أكلها *** إلى الناس لا هندية اللون والحضر

33 تزيل لهيب الهمّ عنّا بأكلها *** وتهدي لنا الأفراح في السرّ والجهر[2]

---

[2] النصرة] هكذا في الأصل؛ في ب5a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 : النصر؛ المقريزي، خطط، ج2، ص127: قال [2] كان] المقريزي، خطط، ج2، ص127: وكان [2] بيربطن] هكذا في الأصل، ب5a: بيرتطن؛ Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 .I والمقريزي، خطط، ج2، ص127: بيررطن [2] الإسلام] المقريزي، خطط، ج2، ص127: الإسلام وأسلم [2–3] وإن ... قوله] ب5a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 : وهو أول من أظهر [الحشيشة] في ذلك الزمن؛ نقله المنبحي في تاريخه وأنشد فيها قول الشيخ نور الدين الإصفهاني [3] الشيخ المذكور في أبيات، وهي] المقريزي، خطط، ج2، ص127: عليّ بن مكيّ في أبيات أنشد بها من لفظه وهي [5] بعذراء] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 ؛ ب5a: بعزرا [15] وفيها ... الزمر] –المقريزي، خطط، ج2، ص127 [15] جرد] ب5a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 : خرد [17] تميل] هكذا في الأصل؛ ب5a و nuevo fragmento, p. 247 .I. Lozano, Un والمقريزي، خطط، ج2، ص127: يميل [19] غالية] هكذا في الأصل؛ ب5a و Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 .I والمقريزي، خطط، ج2، ص127: عالية [21] محمرّ] المقريزي، خطط، ج2، ص127: حمرة [21] وتخجل] هكذا في المقريزي، خطط، ج2، ص127و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 ؛ في الأصل وب5a: يخجل [25] جند] هكذا في المقريزي، خطط، ج2، ص127و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 ؛ في الأصل و ب5a: جيد [27] تعالت فعالى] هكذا في Un nuevo fragmento, p. 247 .I. Lozano ؛ الأصل وب5a: تعالت فعالا؛ المقريزي، خطط، ج2، ص127: تغالت فغالى [29] العناء] ب5a: الغنى [29] والسمر] الأصل: والسمري [31] والحضر] هكذا في الأصل؛ ب5a و I. Lozano, Un nuevo fragmento, p. 247 : والخضر؛ المقريزي، خطط، ج2، ص127: كالسمر

[1]–الأصل؛ راجع: المقريزي، خطط، ج2، ص25: قال: وأمر السلطان الملك الصالح، يعني نجم الدين أيوب، الأمير جمال الدين أبا الفتح موسى بن يغمور، أن يمنع من يزرع في الكافوري من الحشيشة شيئًا، فدخل ذات يوم فرأى فيه منها شيئًا كثيرًا، فأمر بأن يجمع فجمع وأحرق. [2]راجع: I. Lozano, *Solaz del espíritu,* pp. 80-82

الباب الثاني

في أسمائها وكناها وكيفية اصطناعها عند أهل البلاد وطوائف العباد التي رمّزوها على كنوز هذا المعدن وجعلوها كالطلاسم لما استخدمت منهم العين بسحرها وأبطلت بحل عقدها لسان قوي العزائم

فمن ذلك عند أهل الهند: السكينة، والسند: السيوسة، والصين: السندسة، والحبشة: الذرة، والعجم: البنكا، واليمن: الخضيرة وأيضًا بنت الجراب، والترك: أسرار، والعراق: الكف وجمال الزين، والموصل: ابنة العكرمي، وديار بكر: الغبيراء، والروم: الفركي، وطائفة من الأكراد يسمونها: خويبة، والحلبيين: الكرمرم، وأنطاكية: رأس القط، والحمويين: المحمصة، والشام: الصحيح، ومصر: زيه، والمغاربة: ابنة القنبس، والحمصين: المبهجة، والسواحلية: معادن الزمرد، وعند الطوائف المخايلة والغرباء: البتن، والمجردة: المعلوم، والجوالقية: اللقيمة، والحلايقية: شجرة الطرب، والمطيلسة: شجرة الفهم، والجُعيدية: معلوم الفقراء، والتجار: الوصول وراحة الفهم، والمشاعلية : عشيرة، والطفيلية: المهضمة، والبندقيين: تزريد السقاقي، والزط: رضوى، والمشايخ يكنون عنها: بزيارة الخِضْر الأخضر، والصوفية: موصلة القلب ويسمونها أيضًا لقيمة الفقراء، والبياطرة: حنة، والسفارة: زوارة، والجرايحية: لزقة، والراقصة: العكنة، والآدميين: تشميع الخيط، والخضريين: نارنجة، والسُّعاة: مشعل، والطبّاخين: حمصة، والمتفلسفة: لُقيمة الفكر، والمنجّمون: سعد بلع، والمغاني: أغصان السعادة، والعتّالين والحمّالين يسموها: بالمخفّفة، والمطبين: دواء، والبخلاء: المبلسة، ومغسلي الموتى: القدس، والمختارين: السلوى، والنساء: المدلّلة، والدلاّلين: المليحة، والمعمارية: قرينة، والحرافشة: بندقة، والعطّارين: سفوف، والمعاجنية: ترياق، والحميماتية: خضاري، والنفطية:

2–3 **في أسمائها ... قوي العزائم**] ب9b: وحازت من الأوصاف حدًّا ورسمًا عند أهل البلاد وطوائف العباد وجعلوها على كنوز معدن كالرموز والطلاسم لما استخدمت بسحرها العين وعقرت منهم اللسان بشدة الغرائم 4 فمن ذلك عند أهل] ب9a: وتأخذ في سؤالها عن اسمها وقد عقبت كفيه، فيقول إن كنت يا عشير من أهل 4 والسند] ب9a: أو من أهل السند فاسمها 4 والصين] ب9a: أو من أهل الصين فاسمها 4 والحبشة: الذرة] ب9a: أو من أهل الحبشة فاسمها الدرة؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 35 4 والعجم] ب9a: أو من أهل العجم فاسمها 4–5 واليمن: الخضيرة] ب9a: أو من أهل اليمن فاسمها الخضراء 5 وأيضًا] ب9a: أو من أهل بغداد فاسمها 5 والترك] ب9a: أو من أهل الترك فاسمها 5 والعراق] ب9a: أو من أهل العراق فاسمها 5 وجمال الزين] هكذا في ب9a؛ الأصل: وجمال والزين 5 والموصل] ب9a: أو من أهل الموصل فاسمها 5 ابنة العكرمي] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 35 5 وديار بكر] ب9a: أو من أهل ديار بكر فاسمها 6 والروم: الفركي] ب9a: أو من أهل الروم فاسمها الفركي والظفر؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 35 6 وطائفة من الأكراد يسمونها: خويبة] ب9a: أو من الأكراد فاسمها خوينة؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 35 6 والحلبيين] ب9a: أو من أهل حلب فاسمها 6 وأنطاكية] ب9a: أو من أهل أنطاكية فاسمها 6 والحمويين] ب9a: أو من أهل حماة فاسمها 7 والشام: الصحيح] ب9a: أو من أهل الشام فاسمها الضحيح 7 ومصر] ب9a: أو من أهل مصر فاسمها 7 والمغاربة] ب9a: أو من أهل الغرب فاسمها 7 والحمصين] ب9a: أو من أهل حمص فاسمها 7 والسواحلية: معادن الزمرد] ب9a: أو من أهل السواحل فاسمها معدن الزمرد 7–8 وعند الطوائف المخايلة والغرباء: البتن] ب9a: وإن كنت من المخايلية فاسمها البتن؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 36 8 والمجردة] ب9a: وإن كنت من المتجردين فاسمها 8 والجوالقية] ب9a: وإن كنت من الجولقية فاسمها 8 والحلايقية] ب9a: واسمها عند الحلاتيية 8 والمطيلسة] ب9a: وإن كنت من المطيلسة فاسمها؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 36 8 والجُعيدية] ب9a: واسمها عند الجعيدية؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 36 9 والتجار] ب9b: وإن كنت من التجار فاسمها 9 وراحة الفهم] ب9b: راحة البال 9 والمشاعلية] ب9b: واسمها عند المشاعلية 9 والطفيلية] ب9b: وعند الطفيلية اسمها 9 والبندقيين] ب9b: وإن كنت من البندقيين فاسمها 9–10 والزط: رضوى] ب9b: واسمها عند الزُّطّ رضوى؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 37 10 والمشايخ] ب9b: وإن كنت من المشايخ فإنهم 10 والصوفية] ب9b: وإن كنت من الصوفية فاسمها 10 ويسمونها أيضًا لقيمة الفقراء] –ب9b 10 والبياطرة] ب9b: وإن كنت من البياطرة فاسمها 11 والسفارة: زوارة] ب9b: واسمها عند السفارة زوارة؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 37 : زوادة 11 والجرايحية] ب9b: واسمها عند الجرايحية 11 والراقصة] هكذا في F. Rosenthal, *The Herb*, p. 37 ، الأصل: والرافضة؛ ب9b: واسمها عند الرافضة 11 والآدميين] ب9b: وعند الآدميين اسمها 11 والخضريين: نارنجة] –ب9b 11 والسُّعاة] ب9b: وعند السُّعاة 12 والطبّاخين] ب9b: واسمها عند الطبّاخين 12 والمتفلسفة] ب9b: وإن كنت من المتفلسه فاسمها 12 والمنجّمون: سعد بلع] هكذا في الأصل و F. Rosenthal, *The Herb*, p. 37 ؛ ب9b: وإن كنت من المنجِّمين فاسمها سعد بلع 12 والمغاني] ب9b: واسمها عند المغاني 12–13 والعتّالين والحمّالين يسموها: بالمخفّفة] هكذا في الأصل؛ ب9b: واسمها عند العتّالين والحمّالين المخفّفة 13 والمطبين] ربما يقصد المتطببين؛ ب9b: وعند البنايين اسمها 13 والبخلاء: المبلسة] ب9b: وعند البخلاء اسمها الميليسة؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 38 13 ومغسلي الموتى] ب9b: واسمها عند مغسلين الأموات 13 والمختارين: السلوى، والنساء: المدلّلة] –ب9b 13 والدلاّلين] ب9b: واسمها عند الدلاّلين 14 والمعمارية] ب9b: واسمها عند المعمارية 14 والحرافشة] ب9b: واسمها بين الحرافشة 14 والعطّارين] ب9b: واسمها عند العطّارين 14 والمعاجنية: ترياق] ب9b: وتسمّي عند المعاجنية درياق 14 والحميماتية] ؟؛ ب9b: وعند الخمياتية اسمها؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 38 14 والنفطية] ب9b: واسمها عند التعطيسة؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 38

8 والجوالقية] C'est la confrérie de ceux qui se rasent entièrement le corps et portent le cilice. Ils sont rattachés à Ğamal al-Dīn Sāwahī, connu aussi comme Quṭb al-Dīn Ḥaydar (m. 630/1232), voir C. Tortel, *L'ascète*, p. 34 et pp. 199-201.

ذنب الطاؤوس، والقرامطة: قرّة العين، والمخانثة: الشمعة، والأحداثية: المهنية، والقوّادين: ملينة الطباع، والمعرصين: جامعة الشمل، والمرقدارية: /58a/ ملوخ، وصناعها: البشبيشة، والجلابين: العويملة، والبائعين لها: الكحل، والبزادرة: لبابة، وإبليس وجنوده: المصيدة، فهذه نحو ثمانين اسمًا، ومنها ما نقلته من مجاميع متفرقة، ومنها ما التقطته من أفواه الناس وأخذته عن المعتبرين في هذه الصناعة قد عرفوا سَقِيمها وجرّبوا صحيحها، والغالب من كتاب الشيخ شمس الدين المعروف بابن النجّار. [ثم يقول يا عشير: "خذْ هذه اللبابة واستعملها تجد البسط والمهابة وتنفخ معدتك * وتزيل همّك * وكربتك" * فيأخذها العشير بهمة * ويضعها في فمه * ويسمّيها زيه وهي المسرّة والتنزيه * وبنت الجراب * لمن شطح وطاب * وتغني للأحباب * وقال للأصحاب: هي أحلى من الجلّاب * فمن نال منها بندقة * فتح فاه بالمشدقة * وطرب ومال * وبقى من البسط في حال * فرحم الله العشير من فرحه يطير * وينشد ويقول: هات نبت البقول * وغني وقول * إن كان لك معقول (من البسيط):

يا ذا الحشيشا الذي في الأرض مغروسًا *** تغني عن الخمر والخمّار يا موسى

ياما أكلناه معجونًا ومبسوسًا *** حتى رأينا الجمل في شبه ناموسى][1].

فصل

في معرفة اصطناع هذا الطعام

قلت : قد تقدّم وتقرّر أن أصل مبدأ ظهورها واشتهارها كان من الهند لأنهم يزعمون ورق البذر الهندي المبزر، ولهم في صنعتها طرق عديدة، فليذكر منها ما شاع خبره بين الناس واشتهر أمره، فمنهم من أخذ [من] ورق الشهدانج البستاني الذي قد أدرك تسعة أجزاء ومن ورق الشهدانج البري جزءًا واحدًا يكون خميرة فيها، ويصلقونه بالماء إلى أن ينهريَ على النار، ثم يضعوه في أزيار فخار كبار مغطية الرأس بمكان ندي ستة أسابيع فما دونها حتى يأخذ في التعفين، ثم يتركوه مكانه أسبوعًا آخر مغمورًا، ثم يخرجوه ويهرشونه بالدق حتى ينعم ويخلط أجزاؤه بعضها ببعض، ثم يكبّبونها على صفة يريدون، ويتركوها في الظل حتى يجفّفها الهوى وتقوى، ثم يستعملوها بالمضغ والبلع، وهذه قريبة من اصطناع المصريين. وأمّا أهل [الهند] فيكتفوا في خميرتها عن الورق البري بورق البزر الهندي المذكر وله تأثير عظيم. ومنهم من يجمع بين الورق البستاني والبري وزن ما ذكرناه أولًا،

---

1 والقرامطة] ب9b: وعند القرامطة 1 والمخانثة: الشمعة] ب9b: وعند المخانثة الشُمَيْعة 1 والأحداثية] ب9b: وعند الحدايثية؛ F. Rosenthal, The Herb, p. 38 1 والقوّادين] ب9b: وعند القوّادين اسمها 1 والمعرصين] ب9b: واسمها بين المعرصين؛ F. Rosenthal, The Herb, p. 38 2 والمرقدارية] ب9b: وعند المراقدا اسمها 2 ملوخ] ربما يقصد ملوخية؛ ب9b: ملوق؛ F. Rosenthal, The Herb, p. 38 : ملوف 2 وصناعها] ب9b: واسمها عند صناعها 2 والجلابين] ب9b: واسمها عند الجلابة 2 والبائعين لها: الكحل] هكذا في ب9b و F. Rosenthal, The Herb, p. 38 ؛ الأصل: والبياغين الكخل 2 والبزادرة] ب9b: وعند البزادرة 2–3 وإبليس وجنوده: المصيدة، فهذه نحو ثمانين اسمًا] ب9b: واسمها عند إبليس وأعوانه المتصيّد فقد بلغت، يا عشير، ثمانون 3–4 ومنها ... بابن النجّار] –ب 6 زيه] هكذا في ب10a 15–16 قلت ... أمره] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175-176 : فإذا تحقّقت طبعه أيّها العشير متّعك الله بمشاهدة اخضرار جنان أهل الوفاء * ولذّذك فيها بنهر من عسل مصفّى * تبصر في تركيب هذا النبات، ولهم في تركيبه طرق عديدة 16 فمنهم] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : منهم 16 أخذ] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : يأخذ 16 [من]] –الأصل 16 قد] –ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 17 تسعة] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : سبعة 17 خميرة فيها] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : كالخميرة فيه 17 ويصلقونه] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 ؛ ويقصد هنا يسلقونه، راجع: R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 843 ؛ ب8a: يصقلونه 17 يضعوه] هكذا في الأصل وب8؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : يضعونه 18 فما دونها] هكذا في الأصل وب8a؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : فمادّونها 18 يتركوه] هكذا في الأصل وب8a؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : يتركونه 18 مغمورًا] هكذا في ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 ؛ الأصل: مكمورًا 19 يخرجوه] هكذا في الأصل، ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : يخرجونه 19 ويهرشونه] هكذا في ب8a؛ الأصل: يهرشه؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : يهرسونه 19 ثم يكبّبونها على صفة يريدون] هكذا في ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 ؛ الأصل: حتى ينعم يكببوها 19 ويتركوها] هكذا في الأصل، ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : يتركونها 20 الهوى] هكذا في الأصل وب8a؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : الهواء 20 وتقوى] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : وتشتد وتقوى 20 يستعملوها] هكذا في الأصل، ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : يستعملونها 20 بالمضغ] الأصل: بالمضلغ؛ –ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 20 والبلع] –ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 20 اصطناع المصريين] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : طريقة أهل مصر 20 [الهند]] هكذا في ب8a؛ –الأصل 20 فيكتفوا] هكذا في الأصل، ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : فيكتفون 21 المذكر] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : الذكر 21 الورق البستاني] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 176 : ورق البستاني 21 أولًا] –ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 176

[1] –الأصل.

ويضعه في أجران حجارة ويهرسونها بالدقّ حتى تصير صغيرة الأجزاء، ويغمرونها بالماء المصلوح بالملح حتى تختمر فيه سبعة أيام، ثم يتركون الأجران في الشمس حتى تطير حرارة الشمس عنها برطوبة الماء ويبقى ملحه مختلط بها، فإذا قربتْ من الجفاف يكببوها طابات.

ومنهم من يتركها حتى تجفّ ويحمّصها على النار في قِدر نحّاس ثلاث ساعات قبل أن يكبّبوها، وإذا أراد [أن] يكبّبها خلطها بدبس شديد ليمسك أجزاؤها وتصير طابات، وهذه طريقة أعلى وأغلى عندهم في عملها وأتم في الصطلة، وهذه طريقة بلاد الشمال.

وطالعتُ في كتاب الشيخ شمس الدين محمد ابن النجار الصوفي، المسمّى: بـ**زواجر الرحمن في تحريم [حشيشة] الشيطان**، فوجدتُه قد ذكر في اصطناع هذا النبات على أنه إذا [كان] في أواخر الخريف وزمن الشتاء ولم يوجد الورق البري إلاّ يابسًا قد ضعفتْ خواصّه بطيران الرطوبة منه، أضافوا إلى الورق البستاني المخمّر عندهم زمانًا في كلّ تسعة أجزاء [جزءًا] من روث البقر أو أكثر من جزء يكون خميرة عوض الورق البري، وقالوا: إذا وضعنا فيه من روث البقر خميرة جاءت خفيفة حارة شديدة الصطلة، وإن لم يكن فيه من الروث بقيتْ محبّبة ثقيلة لجّة غير مستوية، ثم يخمّروها بالبول ويغمرونها به حتى تأخذ في التعفين ويتولّد فيه الدود، فإن إبطاء توليد الدود فيه عصروا عليه خرق الدم الذي للحيض، وإن لم يجدوا خرقًا، أخذوا لها دمًا صبيبًا أحمر ويتركوه مكانه أسبوعًا حتى يتغلّ بالدود، ثم يهرسونه بالدقّ حتى ينعم ويختلط أجزاؤه الدودية ويخلوها، وهذا صفة [تركيب] حشيش الروم الظفري. ومنهم من لا يخلها بل يكبّبها ويتركها في الظلّ حتى تجفّ، أقول: وهذا قريب من استخراج إبليس، لعنه الله، حين وسوس لبيربطن الهندي وكيف علّمه اصطناع هذا النبات من جوف الصنم، فقال له: "خذْ هذا الورق واتركْه في أجران حجارة واخبطْه بخشبات صلبة وخمّرْها /58b/ ببولك"، فلمّا قبل الكلام من صنمه وسعى في عمله، مضى إبليس فرحًا إلى ولده خبيلة، وأمره من وقته أن يذهب في جمع كثير من أعوانه وأن يسقون بأبوالهم كلّ من النباتات المسكرة وقت طلوع الشمس ووقت غروبها بحيث لا ترى ذلك أعين البشر، وهذا من حكمة إبليس، خزاه الله، حيث جمع بها بين بول شياطين الجنّ باطنًا وبول شياطين الإنس ظاهرًا، والحمد لله الذي عافانا من ذلك[1].

---

1 ويهرسونها] هكذا في الأصل وب8b؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 176: يهرسونه 1 تختمر] هكذا في ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 176؛ الأصل: يختمر 2 برطوبة] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 176: رطوبة 2 مختلط بها] هكذا في الأصل؛ ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: حادًا 2 من] هكذا في ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177؛ الأصل: إلى 3 يكببوها] هكذا في الأصل؛ ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: يكببونها 4 أن يكبّبوها] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un fragmento, p. 177؛ ب8b: أن يكببونها 4–5 وإذا ... خلطها] ب8b: وإذا أرادوا يكببها يخلطونها؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 177: وإذا أرادوا يكببوها يخلطونها 5 خلطها] هكذا في الأصل 5 ليمسك] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: ليهبك 5 وهذه طريقة ... في الصطلة] –ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177 5 أعلى وأغلى] الأصل: أعلا وأغلا 5 الصطلة] هكذا في الأصل 6 بلاد الشمال] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: بلاد الشام وهي أحسن الطرق في تركيبه 7–8 وطالعتُ ... أنه] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: وذُكر في تركيبه طرقًا عجيبة للشيخ شمس الدين محمد بن النجار في كتابه المسمَّى بزواجر الرحمن في تحريم حشيشة الشيطان قال 7 [**حشيشة**]] هكذا في ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177؛ –الأصل 8 [كان]] هكذا في ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177؛ –الأصل 9 أضافوا] ب8b: الضافوا 9 المخمّر] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: المحمّر 9 [جزءًا]] هكذا في ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177؛ –الأصل 10 يكون] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: ليكون 10 عوض] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: بدل 11 الصطلة] هكذا في الأصل؛ ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: السطلة 11 بقيتْ] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: بقية 11 يخمّروها] هكذا في الأصل؛ ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: يخمرونها 11 ويغمرونها] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un fragmento, p. 177؛ ب8b: يعمرونها 11 تأخذ] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: يأخذ 12 عليه] –ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177 12 خرق الدم الذي للحيض] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: خرق دم الحيض 12 خرقًا] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: خروقًا 13 صبيبًا] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un fragmento, p. 177، ب8b: صبيًا 13 أحمر] –ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177 13 ويتركوه] هكذا في الأصل؛ ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: يتركونه 13 يتغلّ] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: يبقل 13 يهرسونه] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un fragmento, p. 177؛ ب8b: يهروسونه 13 الدودية] –ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177 13 ويخلوها] هكذا في الأصل؛ ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 177: ثم يخلونها 14 [تركيب]] هكذا في ب8b؛ –الأصل 14 الظفري] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 178: المسمى بالطفري 14 أقول] ب8b: قلت 15 لبيربطن] ب8b: لبيرتطن 15 علّمه اصطناع] ب8b: علم تركيب 16 وخمّرْها] هكذا في الأصل؛ ب8b: وخمره 17 إبليس] ب8b: إبليس لعنه الله 17 من] ب9a: في 17 وأن] ب9a: أن 17 بأبوالهم كلّ من] ب9a: ماء أبوالهم جميع 18 وقت] ب9a: عند 18 ووقت] ب9a: عند 18–19 حيث جمع بها] ب9a: كيف جمع فيها 19 شياطين الجنّ] هكذا في ب9a؛ الأصل: الشياطين الجنّ 19 والحمد لله الذي عافانا من ذلك] –ب

[1] راجع أيضًا: I. Lozano, *Solaz del espíritu,* pp. 85-86

الباب الثالث
في طبع هذا النبات وما فيه من الحرارات

3 قال الحكيم الفيلسوف الفاضل عليّ ابن عيسى ابن جزلة في كتابه المسمّى: بـ**منهاج البيان فيما يستعمله الإنسان**، إن القنّب الذي هو ورق الشهدانج منه بستاني ومنه بري.

[وقال ديسقوريدوس: في الثالثة وهو نبات ينتفع به في أن يُعمل منه حبال قويّة، وله ورق شبيه بورق الشجرة التي يُقال
6 لها ماليا وهي شجرة الزان منتن الرائحة، وقضبان طوال فارغة وبزره مستدير يؤكل][1]. وإن البستاني أجوده وهو حارّ يابس في الدرجة الثالثة، قال: وقيل إن حرارته في الدرجة الأولى، وإن البري منه حارّ يابس في الدرجة الرابعة بلا خلاف بين الأطباء، والبستاني يصدّع الرأس ويولّد أفكارًا كثيرة ويقطع المنيّ ويجفّفه، فكيف يكون أكل ورق البري.

9 [وقال جالينوس: في السابعة، بزر هذا النبات يطرد الرياح ويحلّل النفخ ويجفّف تجفيفًا يبلغ من قوّته أن الإنسان إذا أكثر أكله جفّف المنيّ[2]، وقال ابن سينا: ردئ الخلط قليل الغذاء[3]، وقال ابن البيطار في **مفرداتـه**: منشّف لرطوبة المعدة، قاتل للديدان، وقال إسحاق: عسر الانهضام ردئ للمعدة مصدّع والدم منه راجع إلى الصفراء ويصير له بخار ويورث الصداع
12 ويعقل البطن ويدرّ البول، والمقلوّ منه حبه أقل ضرار. وقال الرازي: يصدّع ويظلم البصر ويمنع من ذلك شرب الماء البارد وقضم الثلج عليه وأخذ شيء من الفواكه الحامضة. وقال ديسقوريدوس: كثرة أكل الورق منه يقطع المنيّ وإذا كان البزر طريًّا، فإذا أخرج ماؤه وقُطِّر في الأذن وافقها][4].

15 وقال بعض الحكماء: ورق البستاني حارّ يابس في الثانية لكن كمية اليبس فيه أكثر من كمية الحرارة، وطبع البري من الورق بارد يابس في الأولى، كما تقدّم لم يَخْلُ من حرارة ما غير معتدلة لانحرافه، فإذا طُبخ بالماء وتُرِك مدّة ازداد يبسًا وتعفينًا بانحلال الحرارة منه لكونها فيه شبيهة بالحرارة العرضية، فهو إلى البرد وشدّة اليبس أَمْيَل.

3–4 قال الحكيم ... بري] ب5b و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : والقنب هندي وبرّي وبستاني قال الحكيم علي ابن عيسى ابن جزلة في كتابه المسمّى بمنهاج البيان؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: قال ابن جزلة في كتاب منهاج البيان القنب الذي هو ورق الشهدانج منه بستاني ومنه بري؛ ابن جزلة، منهاج، ص541 أو رقم 1421: شَهدانج: هو بِزر شجرة القِنَّب. ومنه بستاني ومنه بري؛ ص679 أو رقم 1888: قَنَب: هو بستاني وبري. وبزر البستاني هو الشَّهدانج 6–7 وإن البستاني ... وقيل إن] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 170 : قال ابن جزلة: ورق الشهدانج البستاني حار يابس في الدرجة الثالثة، وقال ابن ماسويه؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: والبستاني أجوده وهو حار يابس في الدرجة الثالثة وقيل؛ ابن جزلة، منهاج، ص541 أو رقم 1421: وأجوده البستاني وهو حار يابس في الثالثة، قيل إن 7 وإن البري منه] المقريزي، خطط، ج2، ص128: ويقال إنه بارد يابس في الدرجة الأولى؛ وقيل إنه بارد يابس في الأولى، والبري 7 بلا خلاف بين الأطباء] –المقريزي، خطط، ج2، ص128 8 فكيف يكون أكل ورق البري] –المقريزي، خطط، ج2، ص128؛ ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : قلت: فكيف يكون ورق البري أو الهندي 10 وقال ... في **مفرداتـه**] ابن البيطار، جامع، ج4، ص39: الدمشقي: حار في الدرجة الثانية يابس في الأولى، وربما الدمشقي هو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقي الذي توفي في عام 950/317 11 وقال إسحاق] ابن البيطار، جامع، ج4، ص39: اسحق بن عمران 11 بخار] هكذا في ب6b 12 والمقلوّ] ابن البيطار، جامع، ج4، ص39: اسحق بن عمران: والمقلوّ؛ ب6b: القلول؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : المقليّ 12 وقال الرازي] ابن البيطار، جامع، ج4، ص39: الرازي في كتاب دفع مضار الأغذية 12 ويمنع من ذلك] ابن البيطار، جامع، ج4، ص39: ويمنع ذلك منه 13 وأخذ ... الحامضة] ابن البيطار، جامع، ج4، ص39: أوالأخذ من الفواكه الحامضة 15 وقال بعض الحكماء] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : وقال أرسطو 15–16 وطبع ... الورق] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : وطبع الورق البرّي منه 16 كما تقدّم] –ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 16 ما] هكذا في ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171؛ الأصل: ماء 16 لانحرافه] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : لأبخرته 17 شبيهة] I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : يشبه

3–4 قال الحكيم ... بري] La raison de la présence de la troisième espèce de cannabis (قنب هندي) dans la copie pariesienne de la *Rāḥa* peut être expliquée par l'influence d'Ibn al-Bayṭār qui, lui, avait été le premier à évoquer le قنب هندى dans son *Ǧāmiᶜ*. En outre, l'autorité du botaniste corduan sera seulement citée dans l'exemplaire parisien et jamais dans le manuscrit de la Ẓahiriyya de Damas. 6 شجرة الزان] Dans l'édition de Būlāq du *Ǧāmiᶜ* on lit شجرة الران au lieu de شجرة الزان comme chez al-Bīrūnī, *Kitāb al-ṣaydana*, vol. 1, p. 387, mais il pourrait être une erreur de l'éditeur de l'ouvrage d'Ibn al-Bayṭār. Il nous semble peu probable qu'al-Badrī ait directement tiré cette information d'al-Bīrūnī étant que ce dernier n'est pas cité dans la *Rāḥa*.

[1] –الأصل؛ ابن البيطار، الجامع، ج4، ص39. [2] ابن البيطار، ج4، ص434. [3] هكذا في ابن البيطار، الجامع، ج4، ص39؛ ابن سينا، القانون في الطب، ج2، ص434: خلطه قليل ردئ. [4] –الأصل؛ هذه الفقرة كلها مأخوذة من ابن البيطار، جامع، ج4، ص39.

وقال جالينوس: إنّ ورق الشهدانج رديئ الخلط، عسر الانهضام، يضرّ بالمعدة جدًّا إلاّ أنّه جيّد لسائر الأورام الحارّة، مخدّرًا [ل]أوجاعها، ومجفّف لعقر الدابّة. وقال ابن يحيى[1]: إنها تُثير الخلط الكائن في الجسد كيف ما كان، فصاحب الصفراء يحدث له حدّة وجرأة، وصاحب البلغم يحدث له سُبات وصمت، وصاحب السوداء يحدث له بكاء وجزع، وصاحب الدمّ يحدث له سرور ونشوة، فتجد كل واحد منهم يحدث فيه بمقدار ما تغلّب على مزاجه المذكور من الخلط. منهم من يُمرِي بدنه على تعاطيها، ومنهم من تفسد مزاجه وتصفر وجهه وتورث له الداء.

وذكر الفاضل ابن جزلة في كتابه المسمّى: بالمنهاج، في حرف الألف عند ذكر الأزادرخت: أنه يقوم مقام الأزادرخت في تطويل الشعر، وورق الشهدانج إذا بُلّ بالماء وحُشِيَ به أصول الشعر طوّله سريعًا وأزال الحزازة عنه، ولم أجد لقطع الزفر من اليد أبلغ من غسلها بالحشيشة.

ورأيت من خواصها أن كثيرًا من الحيوانات ذوات السموم كالحيَّة وغيرها، إذا شمّتْ ريحها من بعيد هربت منه، وهذا من خواصها وتمنع عن نفسها بخاصية فيها ضدّ الخمر، وذلك أنّني شاهدت ثعبانًا يمجّ من إناء فيه خمر حتى أتى على أكثره ثم قذفه من جوفه في الإناء. ورأيت أن الإنسان إذا أكل الحشيشة ووجد فعلها في نفسه وأحبّ أن يفارقها ويفارقه فعلها قطّر في منخريه شيئًا من الزيت أو أكل شيئًا من اللبن الحامض، ومما يضعف قوّة فعلها ويكسره العوم في الماء الجاري البارد، والنوم يُذهبه ويُبطله أيضًا.

---

1 جدًّا] هكذا في ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 ؛ الأصل: جيد 2 مخدّرًا] هكذا في الأصل وب6b، I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : مخدر 2 ومجفّف] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : ومجففًا 2 ابن يحيى] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : ابن ماسويه 4 المذكور] –ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 4–5 منهم ... له الداء] –ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 6 وذكر الفاضل] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : ونقل 6 في كتابه المسمّى: بالمنهاج] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 171 : في منهاجه 6 الأزادرخت] هكذا في I. Lozano, Un fragmento, p. 172 وابن جزلة، منهاج، ص130؛ الأصل و ب6b: الزادرخت 6 مقام الأزادرخت] الأصل: مقام الزادرخت؛ ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : مقامه 7 بُلّ] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : دبل 7 الحزازة] ب6b و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : الحرارة 7 لقطع] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : يقلع؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: لإزالة 7 الزفر] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 ؛ ب7a: الذفر 8 أبلغ] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : أنفع 8 بالحشيشة] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : به 9 ورأيت من خواصها] هكذا في الأصل و المقريزي، خطط، ج2، ص128؛ ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : و قال ابن سينا: ومن خواص هذا النبات 9 الحيوانات] –المقريزي، خطط، ج2، ص128؛ ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : الحشرات 9 وغيرها] المقريزي، خطط، ج2، ص128: نحوها 9 ريحها] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : ريح الحشيش 9 منه] –المقريزي، خطط، ج2، ص128 9–10 وهذا ... الخمر] –المقريزي، خطط، ج2، ص128؛ ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : قلت وهذا من خواصها ضد الخمر 10–11 وذلك ... في الإناء] –المقريزي، خطط، ج2، ص128؛ ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : فإن الحيّة تشرب من الخمر وتمجه [من] فيه 11 ورأيت أن] هكذا في الأصل و المقريزي، خطط، ج2، ص128؛ ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : وقال الرازي إن 11 أكل الحشيشة] المقريزي، خطط، ج2، ص128: أكلها 11 أن يفارقها ويفارقه فعلها] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : أن يفارقها؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: أن يفارقه فعلها 11–12 قطّر في منخريه شيئًا] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : يقطر في أنفه 12 أو أكل شيئًا] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : أو يأكل؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: وأكل 12–13 ومما ... أيضًا] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 172 : ومما يضعف قوّة فعلها العوم في الماء البارد والنوم يُذهب فعلها ويبطله؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: ومما يكسر قوّة فعلها ويضعفه السباحة في الماء الجاري والنوم يبطله

9 ورأيت من خواصها] Cette information, attribuée dans le témoin parisien à Ibn Sīnā, n'est pas présente ni à l'entrée "qinnab" ni à l'entrée "šahdānağ" du *Qānūn* d'Avicenne, voir Ibn Sīnā, *al-Qānūn fī al-ṭibb*, vol. 1, p. 423 et p. 434. 11 ورأيت أن] Dans le *Ḥāwī* d'al-Rāzī cette citation n'est pas présente (al-Rāzī, *al-Ḥāwī*, vol. 21, p. 124). En outre, comme l'a bien noté Franz Rosenthal, il est peu crédible que déjà à l'époque d'al-Rāzī (250/864-311/923) cette plante était connue avec le terme hašīša, F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 98-99 et note 5.

[1] يقصد هنا: يوحنا أبو زكريا يحيى ابن ماسويه (ت 243هـ/857م).

وذكر ابن جزلة في حرف القاف: إن بزر شجر القنب البستاني هو الشهدانج، وثمرة البري منه كالفلفل يشبه حبّ السمنة وهو حبّ ينعصر عنه الدهن. حُكي عن حنين ابن إسحق أن: شجر البري يخرج في القفار المنقطعة على قدر ذراع وورقه يغلب عليه البياض. قال: وطبخ أصول البري من القنب ضماد للأورام الحارّة والحمرة، وعصارته لوجع الأذن من برد مزمن.

وذكر الحكيم /59a/ الرازي في كتاب **الحاوي** أن: لبن بزر البري يسهّل البلغم الخالص والصفراء برفق[1].

وقال يحيى ابن ماسويه في كتابه **تدبير أبدان الأصحّاء**، الذي ألّفه للمعتصم[2]: إن من غلب على بدنه البلغم الخالص ينبغي أن تكون أغديته سخنة مجفّفة كالزبيب والشهدانق بالقاف.

[وقال صاحب كتاب **إصلاح الأدوية**: إن الشهدانج يدرّ البول وهو عسر الانهضام ردئ الخلط ردئ للمعدة. وقال أرسطاطاليس: الشهدانج يخرج من القنب وهو موجوف جيّد الوقيد وقشره يُعمَل منه الحبال وورقه يجفف المني وينشف الفم][3]. وقال صاحب كتاب **إصلاح الأدوية**: إن الشهدانج أو ورقه [ينبغي] أن يأكله مع اللوز والفستق أو السكر أو العسل أو الخشخاش ويشرب بعده السكنجبين ليدفع ضرره، قال: وإذا قُلِيَ كان أقلّ لضرره، ولذلك العادة قبل أكله أن يُقلى وإذا

---

1 وذكر ابن جزلة في حرف القاف] ب5b-6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : وقال أرسطو؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: وذكر ابن جزلة في كتاب المنهاج 1 وثمرة البري منه كالفلفل] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : وثمره منه كالفلفل؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: وثمره؛ ابن جزلة، منهاج، ص679 أو رقم 1888: وثمرتها كالفلفل 2 ينعصر عنه] المقريزي، خطط، ج2، ص128: يعصر منه 2 حُكي عن حنين ابن إسحق أن] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : وقال حنين بن إسحاق؛ ابن جزلة، منهاج، ص679 أو رقم 1888: وقال حنين 2 شجر البري يخرج] المقريزي، خطط، ج2، ص128: شجرة البرّي تخرج؛ ابن جزلة، منهاج، ص679 أو رقم 1888: البري هو شجرة تخرج 2 ذراع] ب6a: دراع 3 قال: وطبخ] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : وقال جالينوس طبيخ؛ ابن جزلة، منهاج، ص679 أو رقم 1888: وطبيخ 3 والحمرة] ب6a: الحرمه 3 من برد مزمن] –ابن جزلة، منهاج 4 وذكر الحكيم ... برفق] 4 وذكر الحكيم] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : وقال 4 في كتاب **الحاوي** أن] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. : في كتابه الحاوي إن 5 يحيى ابن ماسويه] الأصل: يحيى ابن شويه 5 كتابه **تدبير أبدان الأصحّاء**] هكذا في المقريزي، خطط، ج2، ص128؛ ب6a و p. 170 I. Lozano, Un fragmento, : كتاب تدبير الأصحّاء 5 الذي ألّفه للمعتصم] –المقريزي، خطط، ج2، ص128 6 كالزبيب] ب6a: كالذبيب 6 والشهدانق بالقاف] المقريزي، خطط، ج2، ص128: والشهدانج 9–10 وقال ... ضرره] 9 صاحب كتاب **إصلاح الأدوية**] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : إبقراط؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: بعض الأطباء 9 إن الشهدانج أو ورقه [ينبغي]] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : ينبغي لمن أراد أكل الشهدانج أو ورقه؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: ينبغي لمن يأكل الشهدانج أو ورقه 9 مع] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : معه 9 والفستق] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 و المقريزي، خطط، ج2، ص128: أو الفستق 9 أو السكر] ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 : والسكر 10–2.20 قال: وإذا ... على قدر قوته وقدرته] –ب6a و I. Lozano, Un fragmento, p. 169 10 ولذلك العادة] المقريزي، خطط، ج2، ص128: ولذلك جرت العادة

1 وذكر ابن جزلة في حرف القاف] Le témoin damascène ainsi que les *Ḫiṭaṭ* d'al-Maqrīzī, qui, quant à lui, est vraisemblablment la source de la *Rāḥa*, attribuent correctement cette citation à Ibn Ğazla, *Minhāğ*, p. 679 ou n° 1888. L'attribution à Aristote dans le manuscrit de la BNF nous paraît douteuse. Sur cela voir aussi I. Lozano, El uso terapéutico, p. 200 et note 3. 4 وذكر الحكيم ... برفق] Ce passage n'est pas présent dans le *Ḥāwī* d'al-Rāzī, en revanche il est rapporté dans le *Minhāğ* d'Ibn Ğazla (p. 541 ou n. 1421) où l'auteur ne cite pas sa source: "ولبن الشهدانج البري يسهّل برفق البلغم والصفراء." 5 كتابه **تدبير أبدان الأصحّاء**] Nous pouvons exclure qu'il s'agisse du *Kitāb taqwīm al-abdān bi-tadbīr al-insān* d'Ibn Ğazla et du *Kitāb tadbīr al-abdān fī safar l-ḥağğ* de Qusṭā Ibn Lūqā (Ibn Abī Uṣaybiᶜa, *ᶜUyyūn al-anbā'*, vol. 2, p. 256), car aucun des deux ne mentionnent le šahdāniğ, le šahdāniq ou le qinnab. En revanche, le *Kitāb tadbīr al-aṣiḥḥā'* rapporté par le manuscrit parisien, comme nous dit Ibn Abī Uṣaybiᶜa, *ᶜUyyūn al-anbā'*, vol. 1, pp. 381-2 est un ouvrage qui fait partie des "seize livres" de Galien abrégés à Alexandrie. Encore Ibn Abī Uṣaybiᶜa liste un *Kitāb tadbīr al-aṣiḥḥā'* parmi les traductions de Yuḥannā Ibn Māsawayh et Ḥunayn Ibn Isḥāq (Ibn Abī Uṣaybiᶜa, *ᶜUyyūn al-anbā'*, vol. 2, p. 125 et p. 155; voir aussi C. Brockelmann, *GALS*, vol. 1, p. 367). En outre, Ğamīl Bek al-ᶜAẓm dans son *ᶜUqūd al-ğawhar*, p. 95 et p. 97, attribue à Ḥunayn Ibn Isḥāq un *Tadbīr al-aṣiḥḥā'* et un *Kitāb tadbīr al-aṣiḥḥā' bi-l-maṭᶜam wa-l-mašrab.* Une copie du premier manuscrit est conservée à la Dār al-Kutub al-Miṣriyya (2717 ṭibb 1024) mais nous n'avons trouvé aucune trace de cette citation. Voir aussi C. Galeni, *Opera Omnia*, vol. 6, pp. 549-550. 9–10 وقال ... ضرره] Cette citation n'est pas présente dans le *Iṣlāḥ al-adwiya* de Qusṭa Ibn Lūqā. Un *Iṣlāḥ al-adwiya al-mushala* est attribué à Isḥaq Ibn Ḥunayn (Ibn Abī Uṣaybiᶜa, *ᶜUyyūn al-anbā'*, vol. 2, p. 159), un autre à Ḥubayš al-Aᶜsam par Ibn Abī Uṣaybiᶜa, *ᶜUyyūn al-anbā'*, vol. 2, p. 160 et, enfin, un *Iṣlāḥ al-adwiya al-mushala* est aussi attribué à Ibn Māsawayh (C. Brockelmann, *GALS*, vol. 1, p. 416). Dans tous les cas, il s'agit ici des traductions arabes des ouvrages de Galien, C. Galeni, *Opera Omnia*, vol. 6, 549-550 et vol. 12, p. 8. Voir aussi Ibn Ğazla, *Minhāğ*, p. 541 ou n° 1421 qui semble être la source de toutes ces citations.

[1] راجع أيضًا: I. Lozano, *Solaz del espíritu,* pp. 83-84. [2] وهو: أبو إسحاق محمد المعتصم بالله ابن هارون الرشيد ابن المهدي ابن المنصور ثامن الخلفاء العباسيين، الذي تولى الخلافة بين 218هـ/833مـ و 827هـ/842مـ، راجع: C. Bosworth, al-MUᶜTAṢIM BI `LLĀH, dans *EI*², vol. 7, pp. 776. [3] –الأصل.

أُكل غير مقلوّ، كان كثير الضرر. وأمزجة الناس وعاداتهم تختلف في أكله، فمنهم من لا يقدر أن يأكله مضافًا إلى غيره, ومنهم من يضيفه إلى السكّر أو العسل أو إلى شيء من الحلاوات على قدر قوته وقدرته. وعلى حسب ذلك قال فيها من استعملها من الشعراء والأدباء، فممن أكلها مضافًا إلى الشهد نقيب النقباء قطب الدين الحسين ابن الأقساسي العلوي[1]، وقد كان أهدى إليه منها شيئًا قاضي البصرة لعلمه بميل النقيب إليها وإيثاره لها على الخمر لتحليلها عنده وخفّة مؤونتها وعظم شأنها وطيب نشوتها، فعُجنتْ بالشهد فلمّا أكلها استلذّها ونظم فيها أبياتًا يصفها ويشكر القاضي على هديته إياها، والأبيات (من الطويل):

أتوني بها بصرية فأكلتُها *** وقد عجنتْ بالشهد منذ ليال

مخمّرة يزري على الخمر طبعها *** مهابتها بالسيف سيف أوال

أحلّ رجال أكلها فأكلتُها *** ولم أسبها من دنّها ببزال

سمتْ عن مقام الراح عندي لقولهم *** حلال وشرب الراح غير حلال

أبتْ مزجها إلا بشهد لأنها *** رأتْ مزجها بالماء نقص كمال

مهذبة منها ثلاث بنادق *** إذا حضرتْ تلقى ثلاث رجال

لها الكيس كأس وهي عندي مقيمة *** فللهو ذا ما الهمّ مرّ ببال

تصان وتخبي في الثياب وغيرها *** من الراح تخشى فيه كبسة والي

تريني خيالًا فيه للنفس لذّة *** ويأتي خيال منه بعد خيال

فطورًا أرى الدنيا قصورًا وتارة *** أراها أراضي والرياض حوالي

هدية قاضي البصرة المقتني بها *** فشاء كما يهوى وحسن فعال

فكلها وقلّده وإياي إثمها *** فما أكلها بالنفس قطّ بغال

ونُقل في بعض كتب الطبّ أن الحكيم جالينوس قال: إن مما يبرئ من التخمة وهو جيّد للهضم ورق القنّب البستاني. وقد ضمّن قول جالينوس البرهاني إبراهيم ابن أسعد الإربلي المعروف بالنشابي[2]، وكان من شعراء الدولة العباسية في الخلافة

---

1 مقلوّ] المقريزي، خطط، ج2، ص128: مقليّ 1 وعاداتهم] –المقريزي، خطط، ج2، ص128 2 يضيفه] المقريزي، خطط، ج2، ص128: يضيف 2 أو إلى شيء] المقريزي، خطط، ج2، ص128: أو غيره 2 على قدر قوته وقدرته] –المقريزي، خطط، ج2، ص128 2–5 وعلى حسب ... والأبيات] ب49a: وممن قال بحلها الفقيه علي قاضي البصرة، فإنه أهداها إلى نقيب النقباء قطب الدين حسين ابن الأقساسي، فكتب إليه يشكره على هديته 7 ليال] ب49a: ليالي 9 يزري] ب49a: تزري 9 طبعها] ب49a: طعمها 9 مهابتها] هكذا في ب49a؛ الأصل: منابتها 11 ببزال] الأصل: ببذال؛ ب49a: بنزال 13 لقولهم] ب49a: بقولهم 13 حلال] ب49a: جلال 17 تلقى] ب49a: تلقا 19 ذا] ب49a: إذا 19 ببال] ب49a: ببالي 21 وتخبي] ب49a: وتخبا 21 تخشى] ب49a: يخشي 21 كبسة] هكذا في ب49a؛ الأصل: كسبة 27 فشاء] ب49a: وقتًا 27 فعال] ب49a: فعالي 29 بغال] ب49b: بغالي 31 ونُقل ... البستاني] –ب؛ المقريزي، خطط، ج2، ص128: وقرأت في بعض الكتب أن جالينوس قال إنها تبرئ من التخمة وهي جيدة للهضم 32 وقد ضمّن قول جالينوس] ب49b: وقال بتحليلها 32 بالنشابي] ب49b: باللقاني 32 وكان] ب49b: وهو

31 ونُقل ... البستاني] Dans une citation précedente (Éd, 18:1) l'auteur avait attribué à Galien l'idée selon laquelle le šahdāniğ rendait difficile la digéstion (عسر الانهضام).

[1] وهو: الحسن ابن الحسن ابن عليّ الرئيس الأديب النديم النقيب قطب الدين أبو عبد الله العلوي الأقساسي البغدادي الذي توفي سنة 645هـ/1245م، راجع: السخاوي، الضوء اللامع، ج11، ص321. [2] وهو: أبو مجد أسعد ابن إبراهيم ابن الحسن بن عليّ الإربلي، توفي بعد سنة 632هـ/1235م؛ راجع: الزركلي، الأعلام، ج1، ص299؛ وكان يمدح الخليفة العباسي أبا جعفر المستنصر بالله المنصور ابن محمد الظاهر الذي تولى الحكم بين 623هـ/1226م-640هـ/1242م؛ راجع أيضًا: ابن العديم، بغية الطلب في تاريخ حلب، ج4، ص1560-1559؛ وأورد الصفدي شاعرًا اسمه أسعد ابن إبراهيم ابن حسن الأجل مجد الدين النشابي الكاتب الإربلي الذي توفي سنة 656هـ/1258م وهو قام بمدح المستنصر بالله، راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج9، ص24-23.

المستعصمية[1]، وهي (من الطويل):

3 يلومون في سفّ الحشيشة عالمًا *** بمكنون ما فيها من الفضل والغنم

هي السرّ ترقى الروح فيها إلى مدى الـ *** ـحقائق في معراج وهم إلى فهم

6 أغيب بها في الغيب حتّى كأنّني *** أناجي كليم الفكر في لجّة اليمّ[2]

9 وأخلص فيها من مقاسات عاصر *** وتبعيد خمار غدا خلعه سهم

وتفعل فعل الراح طيبًا ونشوةً *** وتخلو من الخسران والحدّ والإثم

12 أفوز بها خضراء في لون روضة الـ *** ـجنان تزيل الهمّ كالمرّة الطعم

15 ولا قدح عندي سوى بطن راحتي *** لشربي وقطر ميزها أبدًا كمّي

ولو شئتها في مسجد لسففتها *** ولم تنكر الأقوام فعلي ولا جرمي

18 وآمن كبسات الولاة ولا أرى *** لجاري دليلًا إن غدا طالبًا ذمّي

21 وآمن ترداي إلى البول دائمًا * وعربدةُ الندمان إن فاه بالشتم

وأيسر ما فيها من الفضل أنّها *** كما قال جالينوس جيّدة الهضم

24 وأيّ فقير عابها فهو خارج *** عن الفقر منسوب إلى قلّة الفهم

---

[1] المستعصمية] هكذا في ب49b، الأصل: المعتصمية [3] والغنم] هكذا في ب49b، الأصل: العنم [5] هي ... فهم] هكذا في ب49b، الأصل: هي السرّ ترقى الروح فيها **** إلى مدى الحقائق في معراج وهم إلى فهم، وما ذكرناه ليستقيم البحر [5] مدى] ب49b: مري [9] خلعه] ب49b: خلفه [11] طيبًا] ب49b: طيب [11] وتخلو] ب49b: وتحلو [13] أفوز ... الطعم] هكذا في ب49b، الأصل: أفوز بها خضراء في لون روضة الجنان * تزيل الهمّ كالمرة الطعم، وما ذكرناه ليستقيم البحر [17] لسففتها] ب49b: لسففها [17] ولا جرمي] هكذا في ب49b، الأصل: ولا جرم [21] بالشتم] ب49b: بالشم [25] فقير] ب49b: فقيه [25] عن الفقر] ب49b: عن الفقه

[1] المستعصمية] K. V. Zetterstéen, AL-MUSTA^{c}AṢIM BI 'LLĀH, dans *EI*^{2}, vol. 7, p. 753; C. E. Bosworth, AL-MU^{c}TAṢIM BI 'LLĀH, dans *EI*^{2}, vol. 7, p. 776; C. Hillenbrand, AL-MUSTAṢIM BI 'LLĀH, dans *EI*^{2}, vol. 7, pp. 727-9. [5] هي ... فهم] A propos du mi^{c}rāǧ, qui signifie littéralement "échelle" mais qui dans ce contexte se réfère au voyage nocturne fait par Muḥammad et raconté dans le Coran (*Sūrat al-Takwīr*, 19-25 et *Sūrat al-Naǧm*, 1-21), voir B. Schrieke-J. Horovitz, J. E. Bencheikh, MI^{c}RĀDJ, dans *EI*^{2}, vol. 7, pp. 97-103. La similitude entre l'expérience mystique provoquée par le haschich et le voyage nocturne considéré comme une forme de connaissance supérieure est aussi présente dans un poème composé par Nūr al-Dīn al-Is^{c}irdī (m. 656/1258) et rapporté par al-Kutubī, *Fawāt al-wafiyyāt*, 3, 274: هي سرّ ترقى الروح فيها إلى ذرى الـ *** ـمعالم في معراج فهمٍ مجرّد Sur cela voir aussi F. Rosenthal, *The Herb*, p. 93 et p. 163. Étant les deux poètes contemporains, nous ne pouvons pas affirmer qui a composé en premier ce vers et qui, en revanche, l'a cité en l'incluant dans son poème par un procédé rhétorique connu comme تضمين.

[1] وهو: أبو أحمد المستعصم بالله عبد الله ابن منصور ابن المستنصر بالله، وكان آخر الخلفاء العباسيين قبل دخول التتار بغداد في عام 656هـ/1258م. ولعله هو الصواب طبقًا لما أورد الزركلي والصفدي عن أسعد النشابي الإربلي، أما رواية مخطوطة دمشق فهو أبو إسحاق محمد المعتصم بالله ابن هارون الرشيد ابن المهدي ابن المنصور الذي كان خليفة في الفترة 218هـ/833م-227هـ/842م، ونعتقد أن هذه الرواية غير مؤكدة. [2] راجع: قصة موسى، كليم الله، في سورة القصص، الآية 7.

ومن أعجب ما وقفت عليه من خواص الحشيشة، ما ذكره الفاضل محمد ابن زكريا الرازي في كتابه الموسوم بـ**المنصوري**
وهو كتاب /59b/ مشهور العوائد حسن الترتيب، قال في المقالة التي يذكر فيها مداواة الصرع: إن ممّا يبرئ من الصرع في وقته
3 بخاصية فيه ورق الشهدانج البستاني، وقد جرى في زماني ما يدلّ على صحّة ذلك، أن ظهير الدين محمد ابن إسماعيل ابن الوكيل
من أكبر بيوت أهل بغداد، وكان والده حاجب ديوان المجلس في الدولة العباسية في وزارة ابن العلقميّ وابن الناقد[1]، فغلبتْ
على الظهير المذكور السوداء حتى أفضى به هذا الوصب إلى أن عضّ له إبهام من أصابعه فأبانها فسُجن في منزله وسُلسل،
6 وكان ينصرع في كل أسبوع مرة، وأخذت الأطباء في معالجته نحوًا من ستة أشهر فلم يبرأ، فأدخل عليه للعيادة عليّ ابن مكي،
وكان من أحذق أهل زمانه بضرب العود ونقر الدفّ ونظم الشعر الجيد شهد له بذلك جماعة من أهل الفنون، وكان والده
شاعرًا أيضًا في أيام الإمام الناصر لدين الله[2]، وكان ابن مكي أحد الحجّاب إذ ذاك، فأخذ يحادث ظهير الدين المبتلى ويلهيه،
9 ثم اندفع يغنّيه فطرب من غنائه وهو في سلاسله ودائه، فلمّا رأى ابن مكي منه ذلك أبرز من كمّه شيئًا من الحشيش وكان لا
يفارقه فأخذ منه واستعمل وعرض على ظهير الدين أكلها، فأبى وامتنع لأنه لم يكن أكلها في عمره، فلم يزل يلاطفه بخلاعته
ويستدرجه بظرافته حتى أكلها، ثم إن ابن مكي ضرب بالعود وغنّى من رقيق شعره، فلم يكن إلا ساعة حتى وجد ظهير الدين
12 فعل الحشيشة في نفسه وحسّه، فعاد إلى عقله وأنكر على أهله ما رأى من سوء حاله، وبرئ من ذلك الوصب من يومه، وكان
ذلك اليوم نوبته في الصرع، ولم يعلم لزواله سبب غير تناولها، ثم إن ظهير الدين لم يقطع أكلها بعد ذلك [3]. أقول : وهذا من
عجيب الاتفاق وغريب مستظرفات الحكايات.

---

1 ومن ... الفاضل] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 : فائدة نقلها؛ وبالهامش: فائدة للصرع 1 الموسوم] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 : المسمى 2 وهو ... الترتيب] –ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 3 وقد جرى ... أن ظهير] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 : جرّبته مرارًا آخرها في مداواتي لظهير 4 من أكبر ... بغداد] –ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 4 ديوان المجلس] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 : ديوان المجلس ببغداد 4 في وزارة ... الناقد] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 ؛ 5 المذكور] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 5 هذا الوصب ... من أصابعه] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 : إلى الوصب وعضّ إبهامه 6 ينصرع] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : يصرع 7 أحذق] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 ؛ ب7b: أحدق 7 أهل زمانه] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : الناس 7 الجيد ... من أهل الفنون] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 8 أيضًا] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 8 الإمام] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 8 ابن مكي] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : ولده علي 8 إذ ذاك] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 8 المبتلى] هكذا في الأصل و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 ؛ ب8a: المبتلا 9 وهو في سلاسله ودائه] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 9 ابن مكي منه ذلك أبرز] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : علي ابن مكي منه ذلك الطرب أظهر 9–10 وكان ... لأنه] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : واستعمل قدّامه وعرضها عليه فأبى لكونه 10–11 فلم يزل ... حتى أكلها] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : فلاطفه حتى أكلها 11 إن ابن مكي ضرب] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : أنه استدعى 11 وغنّى] ب8b و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : وغنى عليه 11 ظهير الدين] هكذا في ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 ؛ الأصل: ظهير 12 على أهله] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 12 وبرئ ... من يومه] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : لحسن فعله وبرئ من وصبه 13 اليوم] ب8a و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 : يوم 13 ولم يعلم ... بعد ذلك] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 175 13–14 أقول ... الحكايات] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 175

4 في وزارة ... الناقد] Nou n'avons pas trouvé d'informations ni sur Muḥammad Ibn Ismāᶜīl Ibn al-Wakīl ni sur Alī Ibn Makkī. Étant donné que les limites temporelles dans lesquelles ce récit se déroule indiquent la première moitié du VII-XIIIe siècle, nous pouvons donc exclure que le pronom de première personne singulier de في زماني ou la variante وقد جربته du manuscrit parisien se réfèrent tant à al-Badrī lui-même qu'al-Rāzī, voir sur cela F. Rosenthal, *The Herb*, p. 152, d'autant plus qu'il n'y a aucune trace de cette anecdote dans le *Kitāb al-Manṣūrī* d'al-Rāzī. En revanche, comme affirmé par le témoin de la Bibliothèque al-Ẓāhiriyya, la source de ce récit ainsi que du suibant est le *Sawāniḥ* d'al-ᶜUkbarī qui, quant à lui, d'après Lozano aurait vécu dans la première moitié du VII-XIIIe siècle; I. Lozano, Fragmentos, pp. 45-48.

[1] وأولهما هو: مؤيد الدين محمد ابن العلقمي الذي توفي سنة 656هـ/1257مـ وكان وزيرًا لآخر خلفاء العباسيين المستعصم بالله، وثانيهما هو: نصير الدين أبي الأزهر أحمد ابن محمد ابن الناقد، الذي توفي سنة 642هـ/1244مـ وتولى الوزارة عند المستنصر بالله قبل ابن العلقمي، راجع: الذهبي، تاريخ الإسلام، ج47، ص14؛ الكتبي، فوات الوفيات، ج3، ص252-254؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج1، ص151؛ ابن الطقطقى، الفخري في الآداب، ص24 وص316؛ J. Bayle, IBN AL-ALḲAMĪ, dans EI^2, vol. 3, p. 702
[2] راجع: A. Hartmann, AL-NĀṢIR LI-DĪN ALLĀH, dans EI^2, vol. 7, pp. 996-1003
[3] هذه الحكاية غير موجودة في مقالة الصرع من كتاب المذكور، راجع: الرازي، كتاب المنصوري في الطب، ص385-386.

كذا رأيته بخطّ الحسن ابن محمد العكبري في كتابه المسمّى: بـ**السوانح الأدبية في مدائح القنبية**، ونقلت منه أيضًا ما ذكره في جواز أكل هذا النبات قال: أعلم أن الشريعة المطهرة لم [تأت] بتحريم استعمال العقاقير المفرّحة كالزعفران وحشيشة لسان الثور ونحوهما ممّا يقارب فعله فعل هذا العقار، لكنه لم يرد عن النبيّ، صلى الله عليه وسلم، ما يدلّ على تحريم عينه وإقامة الحدّ على آكله، والناس لانقطاع الخبر في ذلك أباحوه واستعملوه. وقد حدث جماعة من الفضلاء أن الصاحب الفاضل صفي الدين عبد الله ابن شكر، وزير الملك العادل أبي بكر ابن أيوب، بنى بالقاهرة مدرسة وقفها على السادة المالكية وجعل لها وقوفًا كثيرة يحصل منها جملة تقوم بمصالح من يتعلق بها، وكان للصاحب ابن شكر ولد يلقّب بعلم الدين في غاية من العقل ونهاية من النقل، وقد جمع معرفة الفقه وسائر العلوم، وكان مع ذلك ظريفًا خليعًا لطيفًا يقص ما فضل عن قبضة يده من ذقنه، ويلبس أثوابًا ملوّنة خلقة لا من عجز عن القدرة على ذلك بل على طريق الخلاعة والاستهانة بالدنيا، فجعله والده مدرّسًا بمدرسته المذكورة وهو إلى وقتنا هذا مدرّسًا بها يحضره في درسه من الفقهاء نحو خمسين فقيهًا، ويلقي عليهم الدروس الحسنة الفصيحة العبارة، الدقيقة المعاني، شهد له بذلك جماعة من الذين حضروا درسه وبحثوا بين يديه، وكان مع ذلك علم الدين غزير الفضل نبيل المعرفة لا يلهيه شيء عن أكل الحشيشة ملتهيًا بها مشتهرًا لا يبالي لومة لائم ولا يخشى سطوة حاكم، قد خلع عذاره في الانهماك /60a/ والانهتاك بأكلها، وذلك مشهور عنه بمصر يأكلها بحضر من الصادر والوارد مع منزلته ومنزلة والده وأجداده من الرتب المنيفة ومقامهم من محل العلوم الشريفة. فلما توفي والده صفي الدين ورأى القاضي يومئذ بمصر وهو بدر الدين السنجاري انتزاع الوقف وحاصله من يد علم الدين [ولد الواقف لبلعه الحشيش، وكان قاضي القضاة مولعًا باللواط واقتناء المماليك المرد، وعنده منهم جماعة لا يفارقهم طرفة عين، وحسنوا حفدة القاضي أن يمنع من قدر علم الدين] بين علماء مصر وكبرائها ويكون هذا الوقف بيده كسائر الأوقاف بأن يستفتي علم الدين في أكل الحشيش، فيفتي فيها بهواه، فيظهر للناس فساد اعتقاده [فيثبت عليه]. فعقد له محفلاً جمع سائر قضاة مصر وعلمائها وطلبتها، واستدعى علم الدين لحضر، فازدحم الناس

1–2 كذا رأيته ... في جواز] ب50b و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : ونقلت من خط الحسن بن محمد العكبري ما نقله في كتاب السوانح الأدبية في مدائح القنبية عند ذكره لجواز   1 العكبري] هكذا في الأصل و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 ؛ ب50b: العبكري   2 لم [تأت] بتحريم] هكذا في ب50b و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 ؛ الأصل: لم بتحريم   3 ونحوهما] ب50b و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : وغيرهما   5 بنى بالقاهرة] ب51a: بنا في القاهرة؛ I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : بنى في القاهرة   6 وقوفًا كثيرة] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : أوقافًا كبيرة   6 بمصالح من يتعلق بها] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : بمصالحها   6 ابن شكر] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : صفي الدين   6 ولد] هكذا في الأصل و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 ؛ ب51a: ولدًا   6 من] –ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58   7 وقد] –ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58   7 وسائر العلوم] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : وسائر العلوم حتى صار أمّة في المنطوق والمفهوم   7–8 خليعًا ... ويلبس] ب51a: لطيفًا حريفًا يقبض دقنه ويقص ما فضل عنها ويلبث؛ I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : لطيفًا حريفًا يقبض ذقنه ويقص ما فضل عنها ويلبس   8 عن القدرة على ذلك] –ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58   8 على طريق] هكذا في الأصل؛ ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : على طريقة   9 وهو إلى وقتنا هذا مدرّسًا بها] –ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58   9–10 يحضره ... الدقيقة المعاني] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : وجعل يحضره درسه خمسون فقيهًا ويلقي عليه الدروس الحقيقة، الفصيحة الدقيقة المعاني   9 الفقهاء] الأصل: فقائها   10 من الذين ... درسه] ب51a: من قرناه وممن حضر درسه؛ I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : من قرنائه وممن حضر درسه   10 وبحثوا بين يديه] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 58 : وبحثوا بين يديه واستفادوا منه   10–11 وكان ... مشتهرًا] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : وكان مع غزارة علمه وغرابة فهمه لا يقطع أكل الحشيشة مستهزئًا بها   11 الحشيشة] الأصل: الحشيش   12 والانهتاك ... بمصر] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : والبسط والانهتاك   12 من الصادر والوارد] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : من ورد وصدر   13 من الرتب المنيفة ومقامهم] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : في الرتب المنيفة ومقاماتهم   13 ورأى القاضي] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : كان قاضي القضاة   13 وهو] –ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 59   14 انتزاع ... علم الدين] ب51a و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : لحدثته نفسه بأن ينتزع الوقف من يد علم الدين   14–15 [ولد الواقف ... علم الدين]] –الأصل   16 وكبرائها ... بأن يستفتي] ب51a-b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : في عقد مجلس يجمع فيه الكبير والصغير وأن يستخلص من يده الوقف في مثل هذا الجم الغفير. فقال القاضي: أنا أستفتي   17 اعتقاده] هكذا في الأصل و ب51b؛ I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : اقتصاده   17 [فيثبت عليه]] هكذا في ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 ؛ –الأصل   17–1.24 فعقد ... قبقاب] ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : وعقد له مجلسًا لم يتأخر عنه العلماء ولا العوام وغص المجلس بالناس من شدة الازدحام واستدعى بحضور علم الدين في ثيابه الرثة البالية الخلقة وفي رجله بروة قبقاب

4–5 الصاحب الفاضل صفي الدين عبد الله ابن شكر] Sur ce personnage voir F. Rosenthal, *The Herb*, p. 84.   14–15 [ولد الواقف ... علم الدين]] Le copiste du manuscrit damascène fait ici une omission par *homéotéleuton* (انتقال النظر), ce qui est un saut du même - (علم الدين) - au même - علم الدين.

في مجلس الحكم، وعليه ثياب رثة خلقة ببروة قبقاب، فنهض له القاضي وأجلسه إلى جانبه، ثم قال: "يا علم الدين ما تقول في أكل الحشيشة التي هي ورق الشهدانج؟"، فأجال علم الدين نظره نحو مماليكه المرد الذين في خدمته حتى فطن من في المجلس
3 لمراده وكل من كان حاضرًا، ثم قال: "إنه لم يأت في تحريم عين هذا الورق نصّ مرفوع ولا أقول على أن آكله يجب عليه حدّ مشروع، ولكن اللواط حرام [بإجماع المسلمين، ولم يختلف فيه أحد من العلماء المعتبرين]، وإن حاققتني حاققتك، وإن كاشفتني كاشفتك". فخجل القاضي من نظره نحو غلمانه وتعريضه بمحاققته ومكاشفته، وأمر بحل عقد المجلس فافترق الناس،
6 ولم يصح للقاضي غرضه ولا فلحت حجّته بل عاد وبالها عليه، وإنه أراد [أن] يعلّم الناس ما يرتكبه القاضي مما لا يشكّ أحد في تحريمه، فأخرجه على وجه لطيف حصل منه مراده ودفع ما قصد به. وحكايته مشهورة يتداولها الثقاة ويتناقلها الرواة وله لطائف وظرائف، فلتراجع التواريخ[1].

1 القاضي] ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : قاضي القضاة وأعيان العلماء 1 إلى جانبه] ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : إلى جنبه 2 فأجال ... في خدمته] ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : فرفع علم الدين رأسه إلى نحو مماليك قاضي القضاة والتفت إليهم بنظره زمانًا 2 من] ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : كل من 3 وكل من كان حاضرًا] –ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 3 "إنه ... هذا الورق] ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 : الآن أن الشروع في ردّ الجواب: أما سؤالك عن تحريم هذا الورق، لم يأت فيه 4 [بإجماع ... المعتبرين]] هكذا في ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 59 ؛ –الأصل 5–8 فخجل القاضي ... فلتراجع التواريخ] ب51b و I. Lozano, Fragmentos, p. 60 : فأحمر وجه القاضي من وجله، وأطرق حياء من نجله، لا سيما في التفاته نحو غلمانه، ونظره إليهم بين ساداته وأعيانه، وتعريضه [I. Lozano, Fragmentos, p. 60 : تعريهنه] بمحاققته، وتصريحه بمكاشفته. فانقضى المجلس على الكلام على القاضي ومماليكه، ولم يصحّ للقاضي غرضه [I. Lozano, Fragmentos, p. 60 : عز منه]، بل وقع في شركه ومخاليبه 6 [أن]] –الأصل 7 الثقاة] هكذا في الأصل، والمقصود هنا: الثقات

[1] راجع أيضًا: F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 84-85 و I. Lozano, *Solaz del espíritu*, pp. 84-88

الباب الرابع
في ذكر مستعمليها ولطائف من قد وقع فيها

فمن ذلك ما يُحكى عن بعضهم أنه كان يستعملها، فبينما هو جالس في مرجة خضراء على جانب خرير ماء جاري قبيل المغرب وطلعت في دماغه، وانعكست قوادح خياله من بين عينيه على صفاء الماء، وطلع إلى وجهه رطوبة الماء وصار ينعس لطلب النوم [و]يحرّك رأسه ويرفعه، وكان بالقرب منه إنسان معه كبش نطاح لبعض الأمراء قد حبسه ومرخه، وفكّه من مقوده وتركه يمرج، فرأى الرجل المصطول على تلك الحالة، فظنّ أنه يريد نطاحه بتحرّك رأسه، فحمل عليه وضربه بقوته بقرنه في جبهته، فجرى الدم منها ووقعت عمامته في الماء فالتمّت الناس يجدونه مصطولًا[1].

ويُحكى أن رجلًا كان يتزيّا بزي الفقهاء، فاستعملها ليلة بزائد وكان عند قوم أرياف فأمَّ بهم صلاة العشاء، وسجد السجدة الأولى فلم يقم، فحرّكوه ليقم، فلم يقم. فخرج الأرياف من المسجد وهم يقولون: "رحم الله الإمام، فإنه كان رجلًا دينًا حتى قُبض في الصلاة". ثم إنهم غطّوه فلما أصبحوا أحضروا المغاسل والحنوط و[أ]رادوا [أن] يحملوه فقال لهم: "هل أقمتم الصلاة حتى نصلّي المغرب؟" فقالوا له: "ويلك، ايش المغرب؟" فقال لهم: "إلى الآن ما أذّنتْ"، فكشفوا أمره فإذا هو في حشيش[2].

ويُحكى أن بعض الجعيدية استعملها ومرّ ببعض الشوارع نصف الليل يجد بابًا معظمًا وعليه طاقة مفتوحة معلّق بها ورقة مقوّرة مدارة بالقصّ كان أصحاب الدار قد وضعوها لغائب لهم. فلما أن رآها المصطول ما شكّ أنها يبسانية[3]، وأن أحدًا ناداه وأخرج يده من الطاق ليرميها له، فانتصب الجعيدي تحت الورقة رافعًا كفّيه نحوها، وصار يسرد ويتمايل، فجاز حشّاش آخر فرآه على هذه الحالة، فقال في نفسه: "لا شكّ إلا أن هذا المكان مبارك وهذا الواقف من أولياء الله ويسأل الله في هذا المكان مختليًا /60b/ بنفسه، والرأي أن أقف من بعيد وأؤمّن على دُعائه". فما استغربه الوقوف إلا وجماعة جائزين فرأوه واقفًا وهو يقول: "آمين آمين". فسألوه عن أمره، فغمزهم على الشيخ الواقف، فقالوا: "صدقت، لا شكّ في صلاحه". وصار كل من جاز بهم وسمع هذا الكلام يقف حتى اجتمع خلق عظيمة وهو واقف يسرد، فضاق صدر الناس وتعبوا من الوقوف فصاروا يقرّبوا منه، فلما أحسّ بمشيهم وتأمينهم فتح عينيه وهو مذهول وأشار للطاق: "بتُعْطيني هذه اليبسانية والا اروح!". فلمّا سمعوا ذلك نظروا في وجهه فإذا هو في حشيش، فانقلبوا بالضحك والدعاء عليه وانصرفوا[4].

وحُكي عن بعضهم أنه خرج من عند زوجته ليشتريَ لها كبيبات مقلية فبينما هو في الطريق إذ عثر ووقعتْ الشقفة من يده في مكان به بعر جمال، فملأ الشقفة من البعر وجاء إلى زوجته وقال لها: "خذي مني!". فلما أخذت الشقفة منه وجدت الغالب بعر جمال، فقالت له: "ما هذا كبيبات يا معثّر؟"، "هؤلاء بعيرات جمال!". فافتضح من وقته وفارقتْه من ساعته[5].

وحُكي أن بعضهم كان يتزيّا بزي الفقهاء، فبينما هو جالس بين جماعة في مفترج وحان وقت صلاة العصر، فسألوه أن يصلّيَ بهم إمامًا لِما عليه من ملبوس الفقهاء، وكان قد طلع بخارها برأسه وقدح في عينيه خيالاتها فلما ركع الركعة الأولى لحظ من بين كتفيه بعض المؤتمين به قد ركعوا، فانعكستْ في نظره خيالاته الفادحة بألوان الصور الموهمة، فتوهّم أن قد امتدوا نحوه يرومون خطف عمامته أو منديله، فترك الصلاة وأخذ نعله وفرّ هاربًا في ماء هناك لينجو بنفسه منهم، فوقع في الماء وابتلّ عمامته، فصاحوا عليه وافتضح بينهم.

[ودخل العشير إلى جامع ليسمع الآذان، فرأى شخصًا التمّ على المؤذنين وهم يؤذّنوا فأذّن معهم، ثم أعجبه حسن صوته فأخذ يؤذّن وحده منفردًا، وكبّر أربع تكبيرات، وأتى بالشهادة الثانية ولم يعلم بأنّه نسي الأولى، فسكّتوه وخجلوه][6].

4 وطلع] هكذا في الأصل 6 يمرج] الأصل: يمرح 6 المصطول] هكذا في الأصل 7 مصطولًا] هكذا في الأصل 9 ليقم] هكذا في الأصل 10 و[أ]رادوا [أن] يحملوه] الأصل: ورادوا يحملوه 12 معلّق] هكذا في الأصل 13 المصطول] هكذا في الأصل 19 يقرّبوا] هكذا في الأصل 23 هؤلاء] هكذا في الأصل 24–28 وحُكي ... وافتضح بينهم] ب11b: وجاز [العشير] بجماعة، فوجد فيهم واحدًا قد استعملها وهو متزايا بزي الفقهاء، فلما أذن العصر أمروه أصحابه أن يصلي بهم. وقد قدحت في عينيه، فلما ركع الركعة الأولى لحظ من بين كتفيه أن بعض المؤتمين يريد خطف عمامته، فسجد بهم، وتركهم في السجود وأخذ نعاله وجرى فيما هناك لينجوا بنفسه فوقع في الماء، فبطلتْ الناس الصلاة وأقبلوا عليه لينظروا ما به، فقام هاربًا وتركهم 25 وقدح] هكذا في الأصل؛ ب11b: وقدحت 27 في ماء] هكذا في الأصل؛ ب11b: فيما 27 وابتلّ] هكذا في الأصل 29 يؤذّنوا] هكذا في ب11b

[1]–ب. [2]–ب. [3]لعلها من أسماء الحشيشة. [4]–ب. [5]–ب. [6]–الأصل.

[وجاز العشير على أحدبين حشّاشين كانا أصحاب، أحدهما لطيف والآخر كثيف، ولكل واحد منهما حدبة في صدره وأخرى في ظهره، فانفرد اللطيف يومًا عن صاحبه واشترى له زيهًا وبعض رمّان، ودخل إلى الحمّام وانعزل عن الناس في
3 خلوة، وأخذ في صحنها على الرخام وأبقى منها القشّ، وتعاهدها بالرشّ إلى أن بقيت في الهيئة المعلومة، فبندقها بنادق وصفّها وشقّ بفصوص الرمّان في صفّها، وجلس لتباهر معادن الزمرد والياقوت على بلور الرخام، وأطلق لُجَين الماء على صحيحه، فيكسر وتخيّل، وقال][1] [من قول] جمال الدين ابن علاء الإربلي[2] (من الطويل):

6

تفرّدتُ في دين المحبّة والوجدي *** فمجنون ليلى في المحبّة من جندي

9 وفي صورتي مثلي يكون منادمي *** فإن لم يكن مثلي خلوت بها وحدي

فيا عاذلي قلّ الملام فإنّني *** بقول سعيد لا أتوب ولا سعد

12

فقولك يغريني بها ويزيدني *** غرامًا ويدعوني إلى الصوَر[3] والمرد

15 [وإذا بالحائط انشقّ وخرج منه عفريت في صورة فيل، وقال: "يا إنسي!"، فلما رآه الأحدب لم يخف ولم ينزعج، وكلمه كلامًا لطيفًا، وبسط له الإنس، وعزم عليه في تلك الحضرة، فقال الجنّي: "والله إن هذا الأحدب لطيف، يا إنسي ما حاجتك؟"، فقال: "والله إن هذين الحدبتين قد بلوني بالبلاء وأحرموني الناس من المعاشرة بهما"، فمسكهما الجنّي بيديه واقتلعهما وجعلهما
18 في رأس الحائط، ومهد له صدره وظهره فاستوى قائمًا كالفصّ، وخرج فرحًا مسرورًا. فلما رآه رفيقه، قال له: "يا صاحبي ما شأنك وما الذي جعلك مقومًا بعدما كنت أحدبًا؟"، فذكر له القصّة، فمضى الأحدب الكثيف إلى السوق وباع خلقته بأربع دراهم واشترى زيهًا ورمّانًا، ودخل الحمّام وصحّنها خيارتين وبلع الأولة، وأراد [أن] يبلع الثانية وإذا بالجنّي طلع من الحائط،
21 وقال: "إن صاحبنا اللطيف زارنا"، فلما رأى الأحدب الجنيّ صرخ: "حديد حديد!"، وأرمى الحشيشة في المجراة، فقال الجنّي: "إن هذا الكثيف"، فتحيّل عليه ولاطفه إلى أن سكت، ومدّ زلومته إلى الحدبتين اللتين كانتا في الحائط فلصقهما للأحدب واحدة في الجانب الأيمن والأخرى في الأيسر، وخرج من الحمّام وله أربع حدبات، وهو فرجة من الفرج. فرآه في الطريق
24 بعض أصحابه، فقال له: "ما هذا؟"، فقال الأحدب: "هاتان خلقهما الله تعالى وهاتان شراهما عليَّ أربع دراهم ثمن الخلقة من الحمّام الفلانية"][4].

يُحكى عن اثنين جعيدية كانا في مخزن واحد، وأكلهما سوى وشربهما سوى، فاستعملاها ذات ليلة، وقد صعد بخارها في
27 رؤوسهما ونشفت حلوقهما، فقال الواحد للآخر: "أُخرج اِملأ لنا هذه القلّة". فخرج من عنده فمرّ بياع المنفوش فنهض الذي في المخزن واشترى منه منفوشة كبيرة بنصف فضّة وجعلها حداه حتى يرجع صاحبه يأكلها هو وإيّاه وإذا به مر، فنزل وجهه على المنفوشة والتصقتْ وصار يرفع رأسه ويسرد وهي لاصقة بوجهه، فلما جاء صاحبه ودخل من باب المخزن رأى الوجه
30 الكبير المشرب بحمرة يتحرّك، فرجع من خوفه وخيالاته الفاسدة ووقعت القلّة من يده وصار يزعق: "يا مسلمين العفاريت

---

1 أصحاب] هكذا في ب11b 5 جمال الدين ابن علاء الإربلي] –ب 7 والوجدي] هكذا في ب11b، الأصل: والوجد 17 هذين] هكذا في ب12a 20 الأولة] هكذا في ب12a 21 وأرمى] هكذا في ب12a 26–2.27 يُحكى عن اثنين ... غاية الضحك] ب11b: وجاز باثنين جعيدية في مخزن، وقد استعملوها وعطشا فقال أحدهم للآخر: اُخرج اِملأ لنا هذه القلة! فلما خرج جاز بالذي في المخزن بائع المنفوش، فأخذ منه واحدة كبيرة ووضعها على قفا الكجلون وسرد نزلت جبهته في المنفوشة فالتصقت، فلما عاد صاحبه بالقلة، رأى وجهًا كبيرًا مشربًا بالحمرة مشجرًا، فرجع من خوفه وهو يقول: يا مسلمين، عامر المخزن خرج كالعفريت، فالتمتْ إليه الناس بالعدد وأتوا إلى باب المخزن يجدون رفيقه جالسًا يسرد وفي وجهته منفوشة ملصوقة، فافتضحا بين الناس

27 المنفوش] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 36 et note 9 lit: al-manqūš/al-manqūša, sur la base du manuscrit parisien alors que la lecture correcte dans les deux témoins de la *Rāḥa* est: al-manfūš/al-manfūša. Le manfūš apparaît aussi plus bas dans une anecdote raconté par de Ibn Sūdūn (Éd, 36:15). Voir aussi sur cela le glossaire à conclusion de l'essai de M. Marín, La alimentación en las culturas islámicas, p. 155.

[1] –الأصل. [2] لعله جمال الدين أبو محمد الإربلي ابن الشيخ برهان الدين ابن الشيخ زين الدين الإربلي الشافعي الهذباني الذي توفي سنة 677هـ/1278م، راجع: ابن تغري بردي، المنهل، ج7، ص8-9. [3] في ب12a يوجد تعليق في جانب الورق: من أسمائها الصور. [4] –الأصل.

خرجوا! يا مسلمين عامر المخزن خرج!". فتزاحموا الناس على باب المخزن يجدوا رفيقه جالس في حشيش والمنفوشة ملتصقة بوجهه، فتضاحكوا عليهما غاية الضحك.

وحُكي عن آخر أنه استعملها وقعد في مخزنه يتعاطى عليها من الرطب إلى أن احتكم بخارها بعينيه وصار يسرد، فلما أفاق في الليل يجد قد دخل إليه من شقوق الباب نور عظيم ملأ المكان من سراج لبعض الجيران كان تجاهه لينير به الطريق، فخُيِّل له أن المخزن احترق وأن النار عنده، فزعق: "يا مسلمين، الحريق! يا مسلمين، النار!". فجاءت إليه الجيران يجدوه داخل المخزن وهو يزعق، فقالوا: "افتح لنا الباب!"، فقال: "ما لي وصول من شدّة النار، ولكن انجدوني بالماء"، وأفرغوه من عتبة الباب، فصار كل منهم يسكب الماء من الباب إلى أن دخل إليه وعام فيه، فصار يزعق: "يا مسلمين، الغريق!". فرفس أحدهم الباب فكسّره وهجموا عليه يجدوه في فرشه وعينيه مغمضة وقد غرق وهو يزعق، وليس عنده نار غير نور السراج الذي تجاهه، فعرفوا أمره وانقلبوا عليه بالضحك.

وحُكي عن آخر /61a/ أنه خرج قبل المغرب فاشترى عنباً وافتكر أن بهيمه بلا عليق فوضع العنب في عين من الخُرج والعليق في أخرى، وجاء يضع للحمار الشعير فوضع له العنب، وصعد من السلّم وقال لزوجته: "هاتي ماعونًا لهذا العنب"، ووضعه تجده شعيرًا، فقالت له: "العنب انقلب شعيرًا؟"، فقام كالمذهول وأتى السلّم ووضع رجله فنزل من بين السلّم، وكان تحته قصبة قناة مفتوحة، فلم يشعر بنفسه إلا وهو في وسط القدر، فزعق فتداركوه الناس وهو في أتعس الأحوال، وذمّه حميمه وقد انزلع جلده، [وهو يقول في ذلك شعراً (مجزوء الرجز):

جفني غدا من الحشيش تالفًا *** ومذ رماني الجفن من أعلى الدرج

قلت له أنتَ الذي أوقعتني *** فقال لي ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٍ﴾][1]

وحُكي عن بعض لطفائهم أنه دخل إلى زاوية فقراء فوجد الفتوح كثيرًا والمآكل الطيبة، فقال في نفسه: أنا أعمل فقيرًا عندهم، فأخذ الشيخ عليه العهد وأقام يومين يبلعها في الخفية وهو في خشوع والفتوح يتزايد، ثم بعد ذلك تناقص حتى أنه انقطع ولم يأت شيء، وأقاموا على ذلك مدة حتى خرج من عقله وتزايد مرقه وفرغ عن الفقر وعن الشيخ وعن الزاوية، فاتفق أنه مات من بينهم فقير، فقدّموه للصلاة عليه فصلّى معهم وكبّر ثمان تكبيرات، ثم أنه راح إلى عند رأس الميت وجعل يوشوشه، فأنكروا عليه الفقراء، وقال: "عليك طريق وإنكار من وجهين، أحدهما: أنك كبّرت ثمان تكبيرات، والثانية: أنك وشوشت الميت، وهذا بدعة سيئة"، فقال: "اسمعوا يا فقراء، أما الأربع تكبيرات الزائدة فإنها للصلاة على نفسي فإني حسبت روحي من الأموات، وأما لوشوشته فإني قلت له: لا تستوحش إن لم يجئْ فتوح اليوم وإلا أنا عندك غدًا"[2].

---

1 فتزاحموا] الأصل: فتراحموا 1 يجدوا] هكذا في الأصل 1 جالس] هكذا في الأصل 2 فتضاحكوا] الأصل: فتصاحكوا 3–9 وحُكي عن آخر ... بالضحك] ب11a: ورأى العشير بعض الجعيدية والناس قد اجتمعوا على باب مخزنه وهو يزعق: الغريق! فدخلوا عليه فوجدوه قد عام في الماء، فسألهم عن ذلك، فقال بعض الناس: إن هذا الجعيدي رأى نور القنديل من شقّ الباب فظنّه نارًا، فزعق: الحريق! فصرنا نصبّ الماء من جدر الباب حتى عام، فصار يزعق: الغريق! وكلّ هذا من تخيّلات الحشيش، وهو لا يستفيق 5 فجاءت] هكذا في الأصل 5 يجدوه] هكذا في الأصل 8 يجدوه] هكذا في الأصل 10–14 وحُكي ... وقد انزلع جلده] ب11a-b: ومرَّ العشير بامرأة تصرخ وتقول: يا قتيلاه! فقال لها: ما خبرك؟ فقالت: إن زوجي خرج ليجيب لنا عنباً وعليقًا للدابة، فوضع العليق في يده اليمنى في المقطف والعنب في اليسرى، وجاء ليضع العليق للدابة فوضع لها العنب. ثم قال لزوجته: خذي هذا العنب! ودفع لها الشعير، فقالت [يوجد تعليق في جانب الورقة: لعله قالت، الأصل: فقلت] له: يا مجنون، العنب يصير شعير [هكذا في ب11b]. فقام كالمذهول إلى السلّم، وظنّه متّصل البناء وكان تحته قصبة مفتوحة، فلم يشعر إلاّ وهو في القذر. قال: فدخلنا معها وخرجنا به. فإذا جلده انزلع، ودمه حميمه 13 القدر] هكذا في الأصل، ب11a: القذر 25 وهذا] هكذا في الأصل

[1]–الأصل، سورة النور، الآية: 61. [2]–ب.

ومن نوادرهم اللطيفة ما وقع لشيخ هذه الصناعة الشيخ برهان الدين المعمار وهو أنه دخل يومًا في زيه على الشيخ شمس الدين ابن الصائغ الحنفي وعنده جماعة من طلبة العلم والأدب، فقالوا: "أنشدْ شيئًا من شعرك"، بعد أن أمر الشيخ بشيء من الحلاوات، فأنشدهم ارتجالًا (من الكامل):

قسمًا بما أوليتُ من إحسانه *** وجميله ما عشتُ طول زماني

ورأيتُ من يثني على عليائه *** بالجود إلا كنتُ أوّل ثاني

فتهلّل وجه الشيخ وأعجبه ولم يكن له اجتماع به قبل ذلك، فقال بعض الطلبة: "هذا وما أدرك العربية"، فقال المعمار: "ومن أين يدرك الحمار العربية؟"، وأنشد (من الطويل):

يقولون هذا ما له عربية *** وليس نراه للنحاة يجاري

فقلتُ لهم من أين لي عربية *** وما فزتُ في الدنيا بحقّ حماري

فألزمه الشيخ عند ذلك بقراءة مقدّمة في النحو، وصار يتردّد إليه في القراءة إلى ذات يوم استعملها بزائد، ودخل عليه يجد عنده الشيخ جمال الدين ابن نباتة فأخذوا يتغامزوا عليه وقد أرادوا المزح معه، فقال له الشيخ جمال الدين ابن نباتة: "ايش حال هذا الحمار في ميدان العربية؟"، فقال [له ابن الصائغ]: "بسعادتك يا فحل الأدب وجواده اتمهر عليها". فحذق الشيخ جمال الدين ابن نباتة وابن الصائغ عليه، فأخذ ابن الصائغ في تعريض الحشيش وذكره وشرع في ذمّه وتحريمه إلى أن انقضى المجلس، فخرج المعمار وقد ضاق خلقه، فلقيه شخص من الطلبة له زمان عن رؤية الشيخ، فقال له: " كيف حال الشيخ؟"، فقال: "أحسن حال، وقد أقام لنا اليوم من دلائل صحيحه درسًا في حشيش"، فلما بلغ الشيخ جمال الدين ذلك قال: "لا إلٰه إلا الله، والله لقد قطعنا المعمار بمقاطيعه ونكته القاعدة".

1–3 ومن نوادرهم ... ارتجالًا] ب13b: ونقل ابن فضل الله العمري، يا عشير، في كتابه مسالك الأبصار في ممالك الأمصار 2 الصائغ] الأصل: الصائع 7 عليائه] س63a: إحسانه، ولكن يوجد تعليق بجانب الورقة: عليائه 9–10 فتهلّل ... فقال المعمار: "ومن أين يدرك الحمار العربية؟"، وأنشد] س40b وك34a: ولما أنشده هذه القصيدة، قال الشيخ شمس الدين بن الصائغ: هذا مع أنه لا يدرك العربية، فقال: كيف يدرك الحمار العربية؟ ثم أنشد، ق47: ولما ... ثم أنشد وقال 9–10 فقال المعمار: "ومن أين يدرك الحمار العربية؟"، وأنشد] –ب13b 12 وليس] س40b، ك34a و ق47: ولسنا 12 يجاري] س40b: بجاري 16–17 عند ذلك ... يتغامزوا عليه] هكذا في الأصل، ب13b: بعد ذلك بقراءة الملحة وأن لا ينقطع، فصار يتردّد إليه إلى يوم استعملها بتزايّد، ودخل إلى الشيخ يجد عنده شيخ الأدب جمال الدين محمد بن نباتة، فتغامزا عليه 17 جمال الدين ابن نباتة] ب13b: جمال الدين محمد ابن نباتة 18 الحمار] ب13b: الجواد 18 [له ابن الصائغ]] هكذا في ب13b، –الأصل 18 وجواده اتمهر عليها] ب13b: تمهر عليه 18–19 فحذق ... عليه] –ب13b 19 وابن الصائغ] الأصل: ابن الصائغ 19 فأخذ ابن الصائغ] ب13b: وأخذ 19 وذكره وشرع في ذمّه وتحريمه] ب13b: وذمه 20 شخص من] ب13b: بعض 20 له زمان عن رؤية الشيخ] –ب13b 20 كيف حال الشيخ] ب13b: ايش علمك من الشيخ، وكيف حاله 21 جمال الدين] ب13b: جمال الدين محمد ابن نباتة 22 والله ... القاعدة] ب14a: ما أحسن نكته والقاعدة والله لقد قطعنا المعمار بمقاطيعه

1–3 ومن نوادرهم ... ارتجالًا] L'information rapportée dans le témoin parisien n'est nullement présent dans les 28 volumes de l'édition du *Masālik al-abṣār* que nous avons pu consulter. En revanche, le poème qui suit est inclus dans trois (Süleymaniye Kütüphanesi, Istambul, Fatih 3793, 63aس; Dār al-Kutub al-Miṣriyya, al-Qāhira, 83ق; Escorial, Madrid, Cod. 463, 62bك) des cinq (Chester Beatty Library, Dublin, Ar 5483, د; Ketāb-ḵāna-ye Mellī, Tehran, 40, ط) manuscrits du *Dīwān* d'Ibrāhīm al-Miᶜmār (m. 749/1348) que nous avons pu consulter. Quant au récit qui précède le poème, il est partiallement évoqué dans les témoins du *Dīwān* d'al-Miᶜmār en guise d'introduction au deuxième épigramme. Voir aussi sur cela H. Özkan, The Drug Zajals, p. 215. A propos de Burhān al-Dīn al-Miᶜmār (m. 749/1348), voir T. Bauer, Ibrāhīm al-Miᶜmār: Ein dichtender Handwerker aus Ägyptens Mamlukenzeit, pp. 63-93, Id, Die Leiden eines ägyptischen Müllers, pp. 1-16 et Id, Das Nilzağal des Ibrāhīm al-Miᶜmār, pp. 69-88. Quant à Šams al-Dīn bn al-Ṣā'iġ (m. 725/1325), voir T. Bauer, Mamluk Literature, 131. 16–17 عند ذلك ... يتغامزوا عليه] Quant à Ǧamāl al-Dīn Ibn Nubāta, voir T. Bauer, Ibn Nubātah al-Miṣrī (686-768/1287-1366): Life and Works. Part I: The Life of Ibn Nubātah, pp. 1-35; Id, Ibn Nubātah al-Miṣrī (686-768/1287-1366): Life and Works. Part II: The Dīwān of Ibn Nubātah, pp. 25-69 et Id, Jamāl al-Dīn IBN NUBĀTAH, dans R. Allen, J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, vol. 2, pp. 184-201.

وحُكِي عن الشيخ إبراهيم ابن الأعمى البغدادي أنه استعملها وأخذ في بسطة وغنائه[1]:

هذا الحشيش طيب وقتي *** لَيّتو من الدنيا بَخْتِي
لو رايتني اسعى نشوان
في السوق مايل كالسكران
ونا بحاله يا انسان

فوقي يخيّل لي تحتي *** هذا الحشيش طيب وقتي *** [لَيّتو من الدنيا بختي]
وانا كما تدري حرفوش
بالكفّ ما نبرح محشوش
اقرعُ بلا راس منبوش

في الحرفشة عالم مفتي *** هذا الحشيش طيب وقتي *** [لَيّتو من الدنيا بختي][2]

[ثم تذكّر المدرسة، وإن الليل أمسى عليه، فلما خرج من بيت الحشيش متوجهًا إلى المستنصرية رأى القمر قد ملأ الدنيا نوره فتوهّمه ماء وأن الدجلة فاضت، فأخذ نعله في يده وشمر عن أذياله وشدّ وسطه وأخذ في يده جريدة حتى صاحت الناس عليه وافتضح بينهم][3].

لطيفة، قال العكبري: مررت في بلد الموصل في بعض الليالي، وإذا أنا بشخص ذو هيئة بهيّة وأبهة سنيّة وهو ينشد (من المنسرح):

جمعتُ بين الحشيش والخمر *** فرحتُ لا أهتدي من السكر

يا من يريني طريق مدرستي *** يغنم في ذاك غاية الأجر

فعرفت حاله عند إنشاده وبادرت إلى إهدائه وإسعاده، وقلت: "أي المدارس تريد، يا ذا الألمعية؟"، فقال: " المدرسة البدرية"، فأخذت بيده وأقمت بأوده، فجعل يهذي ثناءه إليّ، ويقول: "لقد منّ الله بك عليّ". فلما وصل المدرسة سألت عن مذهبه ومنصبه، فقيل: هو مجد الدين الإمام، لهذه المدرسة وليس له في الموصل من يضاهيه في علمه ولا من يجاريه في ذكائه وفهمه، فحمدت الله تعالى في اختفاء أمره وكتمان سرّه واغتنام شكره عقيب انسطاله وسكره[4].

[ثمّ حبشي سمع زامر بعض الأمراء إلى أن فرغ، فقال له: "عافية يا استاد الزمر والناي!"، فعاد يجد الناس داخلين إلى صلاة العشاء، فدخل معهم وذهل أنه بلا وضوء ولا استنجاء، وسجد فاستمرّ ساجدًا إلى أن خرجوا من الصلاة وهو في اتكاء، فقيل له: "انتبه يا هذا!"، فانتبه وهو يقول: "عافية يا استاد الزمر والناي!"، فقالوا له: "ما هذا الكلام؟"، قال: "ليس مثل هذا الزامر على وجه الغبراء"، فقيل له: "أنت في المسجد!"، فقال لهم: "بالله أعذروني، فقد غلبت عليّ سلافة الخضراء".

---

1 وحُكِي ... وغنائه] في الأصل: الأديب إبراهيم ابن الأعمى البغدادي 3 لَيّتو] ب14a: لينوا؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 145 : لينو
6 ونا] هكذا في الأصل؛ ب14a و F. Rosenthal, *The Herb*, p. 145 : وأنا 8 يخيّل] ب14a و F. Rosenthal, *The Herb*, p. 145 : تخيل
8 لَيّتو] في ب14a: لينوا؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 145 : لينو 11 اقرعُ] ب14a: لوع؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 145 : لويح
13 لَيّتو] ب14a: لينوا؛ F. Rosenthal, *The Herb*, p. 145 : لينو 18 لطيفة، قال العكبري] ب14a: ويضارع هذه الحكاية يا عشير ما نقله العكبري في كتابه طارد الهموم قال 18 ذو] هكذا في الأصل وب14a 18 ينشد] ب14a: يقول 25 إهدائه] ب14a: إسعافه 25 المدرسة] ب14a: أريد المدرسة 26 يهذي] هكذا في ب14a؛ الأصل: يهدي 27 مذهبه] –ب 27 فقيل] ب14a: فقيل لي 27 لهذه] ب14a: بهذه
27 وليس له في الموصل] ب14a-b: وهو شيخ مذهبه وليس له 27 ذكائه] ب14b: ركابه 28 اختفاء] ب14b: إخفاء 28 انسطاله] هكذا في ب14b؛ الأصل: اسطاله 29 يا استاد] هكذا في ب15a 31 يا استاد] هكذا في ب15a

[1] لم نجد معلومات عن هذا الشخص، راجع أيضًا: F. Rosenthal, *The Herb*, p. 145 [2] ورد هذا الزجل في الورق 75a من الأصل ومكانه هنا طبقًا لرواية ب. [3] –الأصل. [4] وردت هذه الحكاية ومقطوعها في ورق 72b من الأصل ومكانهما هنا طبقًا لرواية ب.

وحكى الحبيشي الحكوي للعشير أنه قال: أعجب ما وقع لي أنّي استعملتها في حمّام الفاضل الذي بباب زويله، وإذا بشخص قال لي: "اخرجْ اسمعْ المازوني في زقّة الشرابي!"، فطلعت عريان مثل ما أنا بفوطة الحمّام، فحصل لي من البسط، ما حديثي وأنا عريان إلى أن وصلت إلى الخرنفش، فأسمع شخصًا مثلي عريان بفوطة يقول لرفيقه: "ادخلْ بنا الحمّام"، فدخلت معهم إلى حمّام البيسري فأكملت غسلي وحلّقت رأسي وخرجت إلى المسلخ أطلب عري فلم أجده وصرت أنزل من هذا الإيوان إلى هذا الإيوان فلم أجد ثيابي، فمسّكت الحارس وقلت له: كيف" يروح دون الناس ثيابي؟" فاهتدى البلّان إلى علام الفوطة يجده علام حمّام الفاضل، وقال لي: "يا حبيشي، ايش جاب فوطة حمّام الفاضل إلى حمّام البيسري؟"، فزعقت الناس: "طيّب يا حشيش!"، فرجعت إلى حمّام الفاضل ومعي الخلق وأنا عريان أرقص واتخلع وأقول][1] من أزجال الأديب بكتمر العلاء[2]:

والله طويب يا حشيش *** غوامض المعنى تجيش
دع قول من فيها يلوم
واشمر عن بنت الكروم
ولا تكن عنها لؤوم
واستفّها ديم وعيش *** والله طويب يا حشيش
شمّو على صفْو المدام
وقتًا يلطوها الكِرام
كُلْها ووافقْ يا غلام
فالميت إذا أكلها يعيش *** والله طويب يا حشيش
تعطي الغبي الغرّ البليد
نباهة الحبر السديد
ما ظنّ لي عنها محيد
حمّلي من العذال ريش *** والله طويب يا حشيش[3]

[ومن لطيف ما حكاه لي يا عشير صاحبنا الأديب شهاب الدين أحمد ابن بركة[4]، أعزّه الله تعالى، قال: عُزمت على دخول الحمّام وصحبني أبوا الطيب المغني المدعوا كراوية، فقلت له: "يا أبا الطيب خذْ هذه الدرهمين اشترى لنا بها رمّانًا مليحًا وأنا قدامك في حمّام منجك"، فلا زال يمشي وينظر في الرمّان من مكان إلى مكان إلى أن دخل إلى وادي الربوة، فتذكّر أن ابن بركة أرسله يشتري له رمّانًا وأنه سبقه إلى حمّام منجك، فما عاد إليه إلى آخر النهار، فقال له: "كذا يا أبا الطيب قتلتني اليوم في الحمّام وأنا أنتظرك"، فقال: "أعذرني، فإنّي صرت أمشي في طلب الرمّان والحشيش [...] من مكان إلى مكان إلى

2 عريان] هكذا في ب15a 3 الخرنفش] في ب15a: الخزنفش 5 كيف" ... ثيابي؟"] هكذا في ب15a 7 واتخلع] هكذا في ب15a
8 طويب] هكذا في الأصل، ب15a: طيب 10 واشمر] ب15a: واسمر 12 واستفّها ديم] ب15a: استقها دايم 12 طويب] هكذا في الأصل، ب15a: طيب 13 شمّو] ب15a: تسموا 14 يلطوها] هكذا في الأصل، ب15a: يلوطوها 15 يا غلام] ب15a: يا علام 16 إذا] ب15b: إذ 16 طويب] هكذا في الأصل، ب15a: طيب 17 تعطي] هكذا في الأصل وب15b 17 الغرّ] ب15b: العر 19 ظنّ] ب15b: أظن
20 حمّلي من العذال] هكذا في الأصل، ب15b: حملني من الغزال 20 طويب] هكذا في الأصل، ب15a: طيب 22–3.31 [ومن لطيف ... وبالله المستعان]] الأصل :73b قال وأنشدني المولى الأديب والخل صاحبنا وبلدينا الشهابي أحمد ابن بركة قال: سألني بعض المخاديم في مجلس فيه شخص مغني يُدعى بكراويا وقد تعذر أن أعمل فيه أبياتًا تليق به وبخلاعته وأنشدته مرتجلًا 23 أبوا ... المدعوا] هكذا في ب15b 23 خذْ هذه] هكذا في ب15b 23 بها] هكذا في ب15b 26 [...]] غير واضح في ب15b

[1] الحبيشي الحكوي] F. Rosenthal, *The Herb*, p. 68 lit: "al-Jayshī" mais dans l'exclamation plus bas il est clairement: يا حبيشي, ce qui confirmerait notre lecture. [4] عري] R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, pp. 299-300: "une longue et ample chemise, ou robe, en lin bleu ou en coton de même couleur, ouverte depuis le cou jusqu'à la ceinture et garnie de grandes manches. Cet habit est porté par les pauvres".

[1]–الأصل. [2]لم نجد معلومات عن هذا الشخص. [3]ورد هذا الزجل في الورق 74b-75a من الأصل ومكانه هنا طبقًا لرواية ب، راجع أيضًا: F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 68-69 ؛ وحمام الفاضل كان موجود في درب دغمش وحمام البيسري في حارة زويله بين باب السابقية وباب الربع في القاهرة القديمة، راجع: المقريزي، خطط، ج3، ص76 وج2، ص229. [4]وربما هو: إبراهيم ابن عليّ ابن أحمد ابن بركة ابن عليّ ابن أبي بكر ابن المكرم برهان الدين المصري الشافعي النعماني، 828هـ/1425-898هـ/1492م، راجع: السخاوي، الضوء اللامع، ج1، ص78-79 و ص248 والزركلي، الأعلام، ج1، ص53.

أن رأيت روحي في الربوة ووادي الغزلان والجبل الحصالوبان والعاشق والمعشوق المتحابيان، فصرت أبكي وأفتكر في أمرهما وكيف كان". فأضحكني ثم شمّر عن ساعديه وأخذ يشقّ الرمّان، وقد سألني أن أنظم فيه بعض كلام الإخوان، فقلت وبالله المستعان][1] (من الوافر):

لخدمتكم كراوية تشمّر *** فنعنع عارضيه لقد تكزبر

إذا قرض الحشيش غدا دليلًا *** ومن خمر الكؤوس لقد تزعتر

لقد زرع الحشيش بمقلتيه *** فأبرز في حدائقها وأزهر

هو المعجون في المعجون أصلًا *** وفي بلع المحمّص قد تجوهر

تطير بالبنادق من خبال *** وأضحى واقعًا لمّا تطير

ومن هذا المعنى أعني البنادق التقط منها بندقة ابن عبد الله المهتدي الشهير بفليفل الناسخ[2] وعجبت من سرقته لهذه البندقة كيف أوقعته وفوّتته نظم الواقع لأنه قال (من البسيط):

إنّ الحشيشةَ يا فتى *** في أفق عينيّ مشرقه

فدعَ السطلا متطيّرًا *** وارم الهموم ببندقه[3]

رجع إلى تمّة الأبيات الشهابية منها (من الوافر):

ويعثر في حشيش من صحيح *** وكم من وقعة فيها تكسّر

يجول بفكرة في جيش زيه *** ويعرض كلّ وقت ألف عسكر

ويبكي في حشيش من جنان *** بدمع قد تعرقل مذ تعثّر

يغنّي في خراع بل يسار *** خفيف الرأس قد أمسى محيّر

يكرّر لفظة بالحلو حتّى *** يقال أتى بسكّره المكرّر

بجمرة مقلتيه لنا عقيق *** تولّد من زبرجده المخضّر

[واستعمل هذه البندقة في نظمه القاضي صدر الدين هبة الله ابن البارزي[4] (من مجزوء الرجز):

مولاي نور العين بسطي دوّني *** من فقد تلك الجنّة الموافقه

---

1 المتحابيان] هكذا في ب15b 5 فنعنع ... تكزبر] ب15b: فعارض نعنعية قد تكزبر 7 قرض] ب15b: قرط 7 دليلًا] هكذا في الأصل؛ ب15b: ذليلا 7 الكؤوس] ب15b: الكوس 9 زرع] ب15b: ررع 13 واقعًا] ب15b: واقفًا 15–16 ومن ... قال] ب16a: قلت والقط من البنادق المذكورة البدر فاليقل بن عبد الله المهتدي (يوجد تعليق في جانب الورقة: لعله فليفل) 20 فدعَ السطلا] ب16a: فرع الطلا 30 يسار] الأصل وب16a: يساز 38 الموافقه] ب16a: الموفقة

[1] لم يرد في خطط المقريزي أي مكان اسمه حمام منجك في القاهرة، ولكن ورد في إنباء الغمر لابن حجر العسقلاني حمام اسمه حمام منجك بالبصرى، راجع: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر بأبناء العمر، ج1، ص15، ونعتقد أنه ليس المقصود هنا. أما وادي الغزلان فهو ربما خارج القاهرة على طريق الإسكندرية، راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج16، ص126؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج5، ص388. أما الجبل الحصالوبان فربما هو: نبات إكليل الجبل أو الحصالبان، وهو نبات دائم الخضر .(Romarin) [2] لم نجد معلومات عن هذا الشخص، ولكن وردت بعض أشعاره في ورقتين 148b-149a من الأصل. [3] راجع: F. Rosenthal, *The Herb*, p. 61 [4] وهو: إبراهيم ابن المسلم ابن هبة الله بن البارزي الحموي 580-669هـ/1184-1270م، راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج6، ص94.

وطائر العقل غدا حائمًا *** والوقت محتاج إلى بندقه

رجع، قلت: ومن النكت المضحكة ما حكاه لي يا عشير نور الدين عليّ ابن قطيمش[1] قال: استعملتها قبيل المغرب ومشيت اتفرج على ضوية السوقة فأسمع بائع القسطل ولم يكن بقي معي غير نصف نحاس، فقلت: أخرجه على هذا في الليل، فناولته النصف، فقال لي: "هذا نحاس!"، فقلت: "بل طيب مشيه"، فقال: "في ايش تاخذ؟"، فقلت: "في هذا المنديل الأزرق"، وأعقده لي، فأوهمني أنه وزن لي وحطّ، ثم أنه فرّغ القسطل ووضع لي مكانه بعر جمال، وصرّ النصف النحاس على جانب المنديل فجعلته في كمي. وطلعت إلى الربع وأردت أدخل بيتنا فدخلت بيت جارنا وعنده جماعة مجتمعين، فترحبوا بي ثم أردت مُكافأتهم فأخرجت ذلك المنديل ووضعته قدامهم يجدونه بعرًا، فأخذوا يتضاحكون، فقلت لهم: "الباغي له مَصرع، أردت أن أعمل به [فـ]ـعمل بي!"، ثم وجدت النصف النحاس فلم أنقهر في عمري بأعظم من قهري من هذه الحكاية، وفضحني مع جيراني][2].

[قلت: ومن قبيح ما حكاه عريقشة يا عشير الأديب أبوا الخير العقّاد[3]، أيقظه الله من سنة الغفلة، أنه تزوّج بأمّ ولد، فرآه بعض أصحابه ليلة العرس، فقال: "استعملْ هذه اللبابة - ولم يكن استعملها قبل ذلك - وإنك الليلة تنبسط بالعروسة"، فلمّا دخل عليها وقد حكم بدوه غلب عليه النعاس فنام في الفرش، فاهتمّت العروسة لنومه فغطّته ثم أخذت تعرض على ولدها، فقالت له: "بُلْ!"، [فـ]ـدخلت في أذن النائم فبال إلى أن عوّم الفرش، فحرّكته، وقالت له: "ما هذا؟"، فقال: "احم"، فنبّهته فاستيقظ يجد غرق الفرش والثياب، فقال لها: "يامرة أعذريني فإن بعض الأصحاب قال لي استعمل هذه اللبابة ولم أكن عمري أعرفها فغيّبتْني ثم درت الدنيا في النوم فجزت على فيضة الحاكم فدخلت الخلاء قضيت شغلي، وإذا بواحد طرق الباب فقلت له: احم، فانبهتيني فانتبهت وأنا بهذه الحالة"، فغفرت لي هذا الذنب واستمريت في صحبتها استعملها لكن على قدّي][4].

[ولقد نُقل عن شخص أنه استعملها ونزل إلى جناح مركب مربوطة على جنب النيل، فجاء عليه النوم ألقاه بطوله، وكانت المركب عازمة إلى بلاد الصعيد، فنبهوه فلم ينتبه وأقلعت، فلما أصبح يجد روحه في بلاد بعيدة فأنكر ذلك، فقالوا له النواتية: "عجزنا ونحن ننبهك فلم تنتبه"، ورأى الجوع وفقد الزيه، فقال لهم: "ارموني إلى البرّ وإلا ألقيت نفسي في البحر فأموت!"، فألقوه إلى البرّ فصار يمشي ويشتم ويمزق لفقد الطِيبة حتى عاد إلى مصر في يوم وليلة][5].

أقول : والنكتة التي وعدنا هذا القسم بإيرادها هو: أن الفاضل المرحوم خليل ابن الفرس نظم هذا المقطوع الذي تقدم ذكره في القسم الأول في وصف النديم بقوله (من مجزوء الرمل): /61b/

يا نديمي املأْ مقامي *** من سلاف الراح صرفه

ثمّ رتّبه بلطف *** فوق إيوان وصفّه

ونظم سيدي أبو الفضل ابن أبي الوفا هذا المقطوع (من مجزوء الرمل):

ربّ حشّاش سفيه *** أخذ البزر بخفّه

ورآه النّاس لكن *** كذب الكلّ وسفَّه

4 اتفرج] هكذا في ب16a 11 عريقشة] هكذا في ب16b 11 الأديب أبوا] هكذا في ب16b 15 يامرة] هكذا في ب16b 22–23 أقول . . . بقوله] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 : قلت وبهذا المقطوع نكتة وهو أنّ المولى الفاضل خليل ابن الفرس أنشد أبو الفضل قوله 27 إيوان] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 : إيواني 29 ونظم . . . هذا المقطوع] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 : وأحسن منه قول أبي الفضل ابن الوفاء نفع الله تعالى به 31 بخفّه] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 : بجفنه 33 ورآه] ب7a و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 : وراوه

18 مركب] Dans le dialecte égyptien ce mot est à la fois masculin et féminin, voir El-Said Badawi, M. Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, p. 349.

[1] لم نجد معلومات عن هذا الشخص. [2] –الأصل. [3] وربما هو: أبو الخير العقاد الحريري القاهري الذي توفي سنة 863هـ/1458م، راجع: السخاوي، الضوء اللامع، ج11، ص109. [4] –الأصل، راجع أيضًا: F. Rosenthal, *The Herb*, p. 82 [5] –الأصل.

فقال أبو الفضل لخليل ابن الفرس: "مقطوعي أقطع من مقطوعك"، فقال له ابن الفرس: "لا، بل مقطوعي أقعد"، وتشاجرا، فقال أحدهم: "أما ترضى بحكم أخينا علامة الوقت الشيخ شهاب الدين الحجازي[1]؟". فرضيا بذلك، فلمّا حضرا عليه، قال لهما: "ما أمركما؟"، فقال سيدي أبو الفضل: "ما جئنا إليك إلّا لتفصل بيننا في هذين المقطوعين، وهو أن ابن الفرس نظم هذا المقطوع "وصفّه" ونظمت أنا هذا المقطوع "وسفّه" إلى آخرهما". فطرب لهما الشيخ شهاب الدين الحجازي، وقال: "لم يظهر لي بينهما تفاضل، إذ النكتة في كل منهما قاعدة ولا أدري إلا أن كلا منهما في غاية الحسن"، فقالا له: "ما يكفينا منك هذا، فإنه لا بدّ أن يظهر لك ترجيح أحدهما على الآخر، فلا تراع أحدًا منا، وقلْ الحقّ الذي يظهر لك"، فقلت وقد زادا عليَّ وحصراني أنه لا بد من ذلك، فقلت: "يا سيدي خليل لقد تخيّلت في نبيذ، وأنت يا أبا الفضل لقد تخيّلت في حشيش"، فأعجبا بما قلت وزعما أن ذلك أحسن من المقطوعين، فقال أبو الفضل: "وكأني بك وقد عملت ذلك مقطوعًا وتذيعه بين الناس"، فقلت: "هذا لا بد منه رخيص عليّ"، وأنشدته (من الوافر):

لنا خلّان قد وصفا حشيشًا *** وخمراً وصف ذي عقل معيش

فهذا قد تخيّل في نبيذ *** وهذا قد تخيّل في حشيش

فأقسم عليه أبو الفضل أن لا ينشدهما إلا بعد وفاته، فقال لي: "ووالله لم أنشدهما إلا بعد وفاته".

ومن النكت الظريفة ما يُحكى عن التقوي ابن حجة الحموي والمقر الأمين الحمصي كاتب الإنشاء الشريف بدمشق[2]، أنهما خرجا على سبيل النزهة إلى مرجة دمشق، فإذا هما بالشيخ علاء الدين ابن المشرف المارديني[3] جالسًا في تلك المرجة الخضراء وكان قد استعملها بزائد (من الطويل):

[إذا طار شيطان الهموم لفكرتي *** يروم استراق اللهو منّي ويطرب

عدلت إلى بنت الجراب مبادرًا *** فقد جاءه من أنجم الكفّ كوكب][4]

فلما أن رآهما، استحى وخجل وجعل يتراقد عليهما فلما وصلا إليه أرادا أن يبصرا صدق رقاده، فوقفا على رأسه وقال أمين الدين: "يا شيخ علاء الدين"، فلم يجبه، فقال التقوي ابن حجة: "يا قاضي أمين الدين، دعه كأنه ليقة غارق في دواة!"، فقال له: "صدقت، من هذا غارق في حشيش"، فرفع رأسه [إليهما] وقال لهما: "من صحيح ما قلتما".

قلت : ونظم نكتة الليقة في مطلع زجل صاحبنا الأديب شهاب الدين أحمد ابن بركة في حبيبنا القاضي سراج الدين الحساني وهو:

2–5 فقال . . . الشيخ شهاب الدين الحجازي] ب7a-b و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 : وقال: مقطوعي أحسن من مقطوعك، أبو الفضل: بل مقطوعي أحسن، ويحكم فيهما الشيخ شهاب الدين الحجازي، فقال خليل [7b] بن الفرس: نعم الحكم وأنشده وصفّه وأنشده أبو الفضل وسفّه، فقال شيخنا العلّامة الحجازي 4 ابن الفرس] الأصل: غرس الدين 6 تفاضل] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 : تفضيل 6 إلا أن كلا] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 7–8 فلا تراع . . . لا بد من ذلك] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 173 8 فقلت: "يا سيدي خليل لقد] ب7b: فقلت: ياسيدي خليل ما يظهر لي إلا أنك؛ I. Lozano, Un fragmento, p. 173 : فقلت: يا سيدي خليل لا يظهر لي إلا أنك 8 لقد] –ب و I. Lozano, Un fragmento, p. 173-174 16 فأقسم . . . إلا بعد وفاته] ب7b و I. Lozano, Un fragmento, p. 174 : قال لي شيخنا الحجازي: أقسم عليّ أبو الفضل أن لا أنشده في حياته. فقال: والله لم أنشده إلّا بعد وفاته، رحمه الله 17 ومن النكت . . . ما يُحكى] ب12a: ونقل لي بعض أصحابنا يا عشير 17 الأمين] هكذا في ب12a؛ الأصل: الأميني 17 بدمشق] ب12a: بدمشق المحروسة 18–19 فإذا هما . . . بزائد] ب12a: وإذا هما بالشيخ العَلاَّمة 25 فلما أن رآهما، استحى] ب12b: فلما فرغ من إنشاده، رآهما فاستحى 25 عليهما . . . صدق] ب12b: في الحضراء [الخضراء] وأرادا أن يعلما حقيقة 26 فقال] ب12b: قال 27 [إليهما]] هكذا في ب12b؛ –الأصل 28–29 قلت . . . وهو] ب12b: قلت: ونكتة الليقة نظمها صاحبها المولى

[1] وهو: شهاب الدين أحمد الحجازي الذي توفي سنة 875هـ/1470م، راجع: T. Bauer, Mamluk Literature, p. 123 ؛ أما خليل ابن الفرس وأبو الفضل ابن أبي الوفا، فلم نجد معلومات عنهما. [2] وهو: أبو بكر تقي الدين ابن عليّ ابن عبد الله الحموي الذي توفي سنة 837/1434، راجع: 800-799 C. Brockelmann, IBN ḤIDJDJA, dans EI^2, pp. ؛ أما الأمين الحمصي، فربما هو: محمد ابن محمد ابن علي الأنصاري الدمشقي أمين الدين الحمصي، الذي كان كاتب السر بحمص ودمشق وتوفي سنة 800/1397، راجع: ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج2، ص31. [3] وربما هو: علاء الدين علي، والده فخر الدين عثمان ابن إبراهيم ابن مصطفى المارديني الشهير بابن التركماني، وكان علاء الدين إمامًا في الفقه والأصول والحديث، توفي سنة 845هـ/1441م، راجع: السيوطي، حسن المحاضرة، ج1، ص469. [4] –الأصل.

مصطول السراج مفلس *** تايه عن هداه

3 كانوا ذا القلم ليقة *** غارق في دواه

ومن لطائف ما يُحكى عن الشهابي أحمد ابن الخفاف الدمشقي الأديب[1]، أنه استعملها وحضر في مجلس أنس بين أصحابه،
6 وكان عندهم سماع وفوقهم منظرة تطلّ منها نسوان وبينهم امرأة كأنها البدر، فصاروا يتراقصوا وينبسطوا، كل هذا وشهاب الدين ساكت، فلما انتهى الأمر إليه نهض وقد قدحت في عينيه فلم يقع نظره إلا على هذه المليحة، فشخص فيها وتزايد بسطه، ورقص حتى أبسط نفسه والحاضرين[2]، فلما أن فرغ من رقصه وخلاعته، أرسلت إليه تلك المليحة بعرق ريحان ووردة مع
9 خادمتها، وقالت لها: "قولي له: ستّي تقول لك [أن] تقول بها أو به"، وأشارت بالريحان للحشيش وبالوردة للخمر، فلما انتهت إليه الجارية وأوصلته ذلك وأخبرته بما قالت ستّها تنهّد، وقال لها: "والله أقول بها وبه"، وبكى بعد هذا، [فانذهلت الجارية وعادت إلى ستّها وقالت: "يقول بها وبه]، وبكى بعد هذا". فتبسمت وضحكت وقالت لمن حضرها: "لو أن لي قدرة على الاجتماع بمثل
12 هذا /62a/ لاجتمعت به"، وأوصلته بخمسة دنانير، فرحمه الله ما كان أحسن محاضرته، وله لطائف وطرائف ومواليه وأزجال فائقة سارت بها الركبان، فمن أزجاله الفائقة قوله موازنًا به زجل ابن النبيه المتقدّم ذكره في القسم الأول، وزجل الخفاف مطلعه:

15 نفخ الشتا في كانون *** صرت لما عظمي دقّق

كنّي حدّاد كيف نبرد *** تلتقي اسناني تطرق

18

دا الشتا دا النوب جاني *** برد فيه لعقلي طيّر

21

من طرب كوني دموعي *** نقّطوا وامسيتُ محيّر

24 فرحي طار والحزن موصول *** والنسيم في اوداني زمّر

27 ورقص قلبي فصدري *** وبقيت من بردي تزعّق

كلما غنّوا المزاريب *** التقي اضلاعي تصفّق

30

وسرق دا البرد نومي *** ما تركني ساعة دافي

33

وعمل عليَ عمله *** فقري بيّعني لحاف

---

1 مصطول] هكذا في الأصل، ب12b: مسطول 3 كانوا] هكذا في الأصل، ب12b: كنوا 5 الشهابي . . . الأديب] ب12b: يا عشير عن الأديب شهاب الدين أحمد الخفاف الدمشقي، الأصل: الحفاف 6 منظرة] هكذا في ب12b، الأصل: منطرة 6 نسوان] ب12b: نسوة 6 يتراقصوا وينبسطوا] هكذا في الأصل، ب12b: يتراقصون وينبسطون 7 نهض] ب12b: فبصّ 7 هذه المليحة] ب12b: المبدعة بالجمال 8 والحاضرين] ب12b: ومن حضر 8 من رقصه وخلاعته] ب13b: من إنشاده ورقصه 8–9 بعرق . . . مع خادمتها] ب13b:خادمتها بوردة وعرق ريحان 9 بالريحان للحشيش وبالوردة للخمر] ب13b: إلى الورد بالخمر وبالريحان إلى الحشيش 9–10 انتهت . . . ستّها] ب13b: وصلت إليه وأوصلت بما أرسلته ستها وأخبرته بقولها 10 لها] –ب13b 10 وبكى بعد هذا] ب13b: وتساقطت دموعه على خدّيه وصار يبكي لها 10–11 [فانذهلت . . . "يقول بها وبه]] هكذا في ب13b، –الأصل 11 وضحكت] –ب13b 12 به"، وأوصلته بخمسة دنانير، فرحمه الله ما كان أحسن محاضرته] ب13b: عليه" وأرسلت له [كلمة غير واضحة] وقالت له: "أستعين بهذه على جميع بسطك" 12–13 وله . . . مطلعه] –ب 15 عظمي] هكذا في ب12b، الأصل: غلطي 17 كيف] ب12b: كيف ما 20 دا الشتا دا النوب] هكذا في الأصل، ب12b: ذا الشتا ذا النوبا 24 طار] –ب12b 27 فصدري] ب13a: وصدري 32 دا] ب13a ذا 34 عليَ] هكذا في ب13a، الأصل: عليه 34 فقري] ب13a: فقر 34 لحاف] ب13a: لحافي

[1] لم نجد معلومات عن هذا الشخص. [2] في ب12b يبدأ هنا الزجل.

ونقب بالدلق بيتي *** بالله يا والي الصياف

3

اقطع اِيد البرد لنّو *** لمنام اجفاني يسرق

6 وقوايَ حلّ منّي *** لما في بيضي تصلق

9 انا واسطي في الاقلام *** ثلث ما تملك يا حضّار

والرقاع دابي فلِسواق *** وان جا راضي تسنح طومار

12

وانبرى لحمي وعظمي *** والسواد لي لبس قد صار

15

لي كرير صاحب حواشي *** الف قمل فيه محقّق

18 وعلى ثوب مجلس *** الف برغوث فيه معلّق

21 لي صديق سقا دعاني *** للفرج حمّلني شحرور

ما لَحِقَ لي سنّ يضحك *** جا المطر خلّاني زرزور

24

صحتُ قاق وصرتُ طاير *** الى قيم صحب عصفور

27

قلتُ جرّني قلبي فأُخت *** قُلي نام في الزبل تعرّق

30 صرت تستتر ببردي *** جمعه في القميم مطوّق

33 انا سلطان الخلاعة *** والقطوع اصبح لي نايب

كلمن شاهد بناظر *** شخصي ليس يبقى بصاحب

36

منه عامل من نصبي *** للحوايج عنّي حاجب

39

انا فانوس فرد طاق *** لي جا خليع مثلي ممزّق

42 والقبيقيب طبل خانة *** وانا في الفقر سنجق

---

[1] والي] ب13a: أولي [4] لنّو] هكذا في الأصل، ب13a: لانو [6] وقوايَ] ب13a: قوايا [9] ثلث] ب13a: نلت [11] فلِسواق] ب13a: في الأسواق [11] وان] ب13a: لو إن [11] تسنح] ب13a: سنح [13] لبس] ب13a: ليس [16] محقّق] الأصل: محعق [23] لَحِقَ لي] ب13a: لحقني [23] زرزور] ب13a: مذاور [28] قُلي نام في الزبل تعرّق] ب13a: قال نام في الديل تغرق [30] تستتر ببردي] ب13a: تشتر بردي [30] مطوّق] ب13a: مطرق [33] نايب] هكذا في الأصل و ب13a [35] كلمن] هكذا في الأصل، ب13a: كل من [35] شخصي] ب13a: شخص [42] والقبيقيب] ب13a: والقباقيب [42] سنجق] ب13a: صنجق

وانا في الصيف ابقى منفوش *** في قميص كنّو سكّر

3 وشويش فوق راسي محشي *** وفي رجلي صور مقوّر

انّني اصطام خلاعة *** ماشي في حلّة مسيْر

6

للحراف والحجّ نابت *** مال لي الناس حين يرزق

9 دا بسيس من الحشايش *** انظرْ وجفنو مطبّق

12

ما ارتفع برد الشتا يوم *** حتى جاني الصيف يُحمى

15 كلما مد اِيدي شغلي *** وانا هو الخفّاف مسمّى

ضدّي سندات الا شين *** قفْ نقلك عنّو لما

18

نفخ الشتا في كانون *** صرت لما عظمي دقّق

21 كانّي حدّاد كيف نبرد *** تلتقي اسناني تطرق

[1] منفوش] هكذا في الأصل و ب13a [1] كنّو] ب13a: كنوا [8] نابت] هكذا في الأصل، ب13a: ثابت [8] مال لي الناس حين] هكذا في ب13a، الأصل: قال للناس [كلمة غير واضحة] [10] دا بسيس ... مطبّق] ب13a: دا بسبس من الحشيش *** انظروا جفنوا مطبق [15] مد] ب13a: أمد [15] مسمّى] ب13a: مسما [17] سندات الا شين] ب13a: سعدان الإيس [17] نقلك عنّو] ب13a: نقل لك عنوا [20] عظمي] هكذا في ب13b، الأصل: غلطي [22] كانّي] ب13b: كني [22] كيف نبرد] ب13b: كيف ما نبرد

الباب الخامس

في ذكر ما أُستعمل عليها من المستجلبات كالأطعمة والحلاوات

قيل: يُستعمل عليها من الأطعمة أخفّها، ومن الحلاوات أشرفها، ويجلس في أنزه مكان، ويستجلب على الإخوان حتى يتحدّث بشيء كان وبشيء لا كان، ثم [يسرد و]يهدس في ذكر الحلاوات والطعام ويظنّ ذلك جميعه يقظة وهو في المنام.

كما أخبرني من لفظه المرحوم الشيخ نور الدين علي بن سودون البشبغاوي أنه كان رجلًا بمصر يُقال له ابن سياج القيرواني، وكان صاحب ملأة وكان ممن يستعملها فاستعملها يومًا بزائد وسرد فنام، فرأى في نومه أن هاتفًا يقول له: "يا سياج إن الأجل قد قرُب فاجعلْ لإخوانك الحشّاشيّة في مالك نصيبًا". فدهش مما سمع، وكاد قلبه أن يخلع، ثم سقط مغشيًّا عليه فحُمل إلى منزله وهو كذلك، فلما أفاق أمر من وقته بإحضار أمواله، فأُتِيَ بصندوق أُفرِغ بين يديه، ثم أمر بجمع الحلوانيّة، فسلّم المال إلى كبيرهم والمقدّم في أمورهم، وأمره أن يصنع به قطائف وخشتانك، فاشترى ما يحتاج إليه من جيّد السكّر والفستق والمسك والبخور والشيرج ورتّب الصناع في العمل. فلمّا تكامل أمر بحمله إلى الجنينة، فحمل ذلك بين يديه وأمر بالحشّاشيّة إخوانه الذين يعرفهم ويعرفونه، /62b/ فجعلوا يهرعوا إليه وهو يفرّقها بالأرطال عليهم ويخصّ بالزيادة منهم مَن ثقل لسانه واشتبهتْ عليه إخوانه وعجز عن الكلام، وصارت اليقظة عنده كالمنام كما تقدّم لرأي هذا المنام، ثم إنه استعملها وجلس مكان رأي المنام [الأول] وإذا بالهاتف الذي هتف به أوّل، يقول له: "سبحان من أعطاك، يا شيخ سياج، انظر يا أخي إلى هذا العطاء الجزيل، وإلى هذا القصر الذي من العقيد، عواميده من الفانيد، سقفه من المشبك، شبابيكه من الممشك، حيطانه من اللطائف، لبنة من قاهرية ولبنة من قطائف، بياضه من لطاخ المنفوش، طرازه من عسل العقايد منقوش، قمرياته من العلائق لها من حبال

---

3 قيل] ب24b: وإن 4 [يسرد و]] هكذا في ب24b، –الأصل 5 كما ... من لفظه] ب24b: قلت كما أخبرني 5 البشبغاوي] هكذا في ب24b، الأصل: البشغاوي 5–7 أنه كان رجلًا ... نصيبًا] ابن سودون، نزهة النفوس، ص69: وقال ابن دعوشه كان رجل في الامم السالفة قد عُمر دهرًا طويلا وجمَع ماله جزيلا فهتف به هاتف يقول يا فلَانُ ان الاجل قد صار قريبا فاجعَل للفقراء فى مالِك نصيبًا 5 أنه كان رجلًا] ب24b: قال: كان رجل 6 وكان ممن يستعملها] –ب24b 6 يومًا بزائد] –ب24b 6 فنام] –ب24b ونام 6 في نومه] ب24b: في منامه 7 الحشّاشيّة] ب24b: الحشايشة 7 قلبه] ابن سودون، نزهة النفوس، ص69: فواده 8 من وقته] –ابن سودون، نزهة النفوس 8 أمواله] هكذا في الأصل وابن سودون، نزهة النفوس، ص69؛ ب24b: ماله، يوجد تعليق في جانب الورقة: وصحه أمواله 8 بين يديه] ابن سودون، نزهة النفوس، ص69: بين يديه فيهماية وعشرون جرابا فى كل جراب مايةُ مثقال من الذهب 9 وخشتانك] هكذا في ب24b، الأصل: وخشتنانك؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص69: محشيّه 9 والفستق] ابن سودون، نزهة النفوس، ص69: والفستق الاخضر 10 والشيرج] هكذا في ب24b، في ابن سودون، نزهة النفوس، ص69: والشيراج والمخبور؛ الأصل: والسيرج 10–11 وأمر بالحشّاشيّة ... بالأرطال عليهم] ابن سودون، نزهة النفوس، ص 70: وصَارت الحشايشيَّةُ تنَسَاق اليْه وَهوَ يفرّقُها بالاراطِيل عَلى السَّادة المَساطِيل 10 وأمر بالحشّاشيّة] ب24b: وأمر بالحشايشة 11 يهرعوا] هكذا في الأصل، ب24b: يتسابقوا 11 بالأرطال عليهم] ب24b: بالأراطيل على السادة المساطيل 11 منهم] –ابن سودون، نزهة النفوس، ص70 12 عنده] ابن سودون، نزهة النفوس، ص70: فى حَقّه 12–2.38 كما تقدّم ... سرير] ابن سودون، نزهة النفوس، ص70: فلما انتهَى منْ ذلك رَجع الى منزِله صلى العشاءَ وَنامَ فلما انتبَه قال رَايت فى هَذه الليْلة كانى فى قصْرٍ من العقيد شبابيكُه مِن البانيد تحتى سريرٌ 13 [الأول]] هكذا في ب24b، –الأصل 13 هتف] ب24b: يهتف 13 يا أخي] –ب24b 14 من الفانيد] ب25a: الأبانيد 14 سقفه ... من الممشك] ب25a: سقفه من الممسك، وشبابيكه من المشبك؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص65: سقوفها من الممشّك شبابيكها من المشّبك 14 من اللطائف] هكذا في ب25a وابن سودون، نزهة النفوس، ص65؛ الأصل: من القطايف 15 من عسل العقايد] ب25a: من عسل العقيد؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص65: بحلّ العقايد 15 منقوش] هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص65؛ في الأصل وب25a: منفوش 15 العلائق] ب25a و ابن سودون، نزهة النفوس، ص65: علاليق

[5] نور الدين علي بن سودون البشبغاوي] Pour la biographie de ᶜAlī bn Sūdūn al-Bašbuġāwī (810/-868/1407-1464) voir A. Vrolijk, *Bringing a Laugh to a Scowling Face*, pp. 3-20 et Id, IBN SŪDŪN, dans J. E. Lowry, D. J. Stewart (éds), *Essays in Arabic Literary Biography*, vol. 2, pp. 223-228. [9] وخشتانك] La version du témoin parisien est aussi attestée chez R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, pp. 372-373 comme une variante de خشكنانكة qui est une sucrerie préparée à partir de farine et pâte d'amandes et couverte de sucre. Le nom derive du persan ḫušk, "sec" et nānak, "petit pain", voir aussi A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, p. 30. D'autres variantes sont: ḫuškanānǧ et ḫuškanān, M. Marín, Literatura y gastronomía, p. 142 et note 18 et Ch. Perry, The description of familiar food, p. 425 et pp. 437-38. [10] والشيرج] Chez R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 810 شيرج et سيرج sont de synonymes et indiquent l'huile de sésame. [14] العقيد] Voir sur cela R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 151 et A. de Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire*, vol 2, p. 313. [14] من الفانيد] Voir sur cela R. Dozy, *Supplément*, vol. 2, p. 284 pour qui فانيد ou پانيد c'est une "pâte faite de sucre et d'huile d'amandes douces". [14] من المشبك] R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 724: "sorte de pâtisserie". [15] قاهرية] R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 415: "espèce de sucrerie".

الشوق بالقلب تعاليق، فيه شادروان من السكّر قطر النبات عليه يتكسّر وبجرنه من الجلاب، أرضها من الصابونية، وزواياها من المأمونية، ماؤها من القطر المكرّر، أسماكها من الموز المقشّر، وفي القصر سرير من السكّر، قوائمه من القصب المبخّر، وتحته نهر من العسل، أشجار الموز في جنباته، وعرائش الكافة تميل من ريح نسماته". فقال لي: "يا أخي، لقد شوقتني إليه، فلِمَن هذا؟" قلت: "هذا جزاء ما أطعمت به إخوانك الحشّاشيّة من الخشتانك والقطائف المحشيّة". ففرح بذلك واستبشر في نومه ، وأنشده (من الطويل):

أيا من بجمع المال شتّت عمره *** أتفعل ذا والموت ما زال طائفا

فاطعمْ به أهل الحشيش قطائفًا *** ونمْ تر مثلي في المنام لطائفا

ثم انتبه من نومه، فلم ير شيئًا من ذلك، وطلب المال فلم يجده، فجُنّ لوقته، وكان الذي أحدث له هذه الأمور شخص من الحشّاشيّة، فإنه كان بخيلاً جدًّا، وكان لا يسخي بلبابة، فعُمل عليه الحيلة وجاءه في شدّة ما يكون من الحشيش حتى أنفد ماله.

وأخبرني المرحوم الشيخ نور الدين علي بن سودون البشبغاوي الحنفي، قال: دخلت على بعض الرؤساء وقد آب من الحجاز الشريف وقدامه مراطبين داخلة القيان، فقال: "يا ابن سودون دق من هذا المرطبان"، فأخذت بيدي وأكلت من غير فكرة، وإذا به كنبابتي فكبسني في الحال. فأخذ يمزح معي وأنا اتمسخر له إلى أن أحمرت عيناي وألهب الجوع أحشائي، فقلت له: اسمع ما قلت: (من الطويل)

ترى يشتفي يومًا مشوقٌ وجائعٌ *** ألمّتْ به من ذا العناء وجائعُ

ويحظى ولو في النوم ما دام عائشًا *** بوصل مزاج طال منه تقاطع

[حكت خدَّ معشوق حمارةُ لونه *** ومنه نَخدّ الصبّ أصفر فاقعُ][1]

ومن لي بماوردية قد ترادفتْ *** لقمقمة تبكي عليها المدامعُ

[1] فيه] ابن سودون، نزهة النفوس، ص65: فيها [1] وبجرنه] ب25a: بجرته [1] وزواياها] ب25a: بزوايا [2] وتحته] ابن سودون، نزهة النفوس، ص70: بين يدىّ [3–5] وعرائش ... واستبشر ... ، وأنشده] ابن سودون، نزهة النفوس، ص70: فاذا هَبَّتْ نسمَات الاسحَار على تلك الاشجار رَايتُ الموز القُسطالى يتسَاقط عن يَمينى وعن شمالى وَسَمْعتُ قايلا يقول يَا صَاحبَ القطايف المحشيَّه هذا جزاءُ ما اطعمتَ اخوَانَك الحشايِشيَّه ثم انشدَ وَقال [3] وعرائش] ب25a: عرايس [4] به] –ب25a [4] الحشّاشيّة] ب25a: الحشايشة [4] من الخشتانك] هكذا في الأصل، ب25a: الخشتنانك [4–5] واستبشر ... ، وأنشده] ب25a: واستبشر وقام من نومه وانتشر وأنشد يقول [11–13] ثم انتبه ... ماله] ابن سودون، نزهة النفوس، ص70: ثم صَار كلما جمَع من المال شيا فعل به كذلك وَانشدَ هَذين البيتين الي ان مات رَحمَةُ اللهِ عَليْه [11] فلم ... من ذلك] ب25a: فلم يرى من ذلك شيء [11] وكان ... هذه الأمور] ب25a: وكان هذا الذي أحدث هذين المنامين [11] شخص] هكذا في الأصل وب25a [11–12] من الحشّاشيّة] ب25a: من الحشايشية [12] بخيلاً جدًّا] ب25a: في غاية البخل [12] وكان ... بلبابة] –ب25a [12] فعُمل] هكذا في الأصل وب25a [12] الحيلة وجاءه] ب25a: وهو [12] أنفد] هكذا في ب25a، الأصل: انفذ [14–17] وأخبرني ... ما قلت] هكذا في ب22a، الأصل: قلت وهذا علي بن سودون لقد أطنب في مدح الأطعمة والحلاوات وحرَّض مستعمليها على التناول منها وفيها قوله من أبيات [15] دق] هكذا في ب22a [16] اتمسخر] هكذا في ب22a [19] يشتفي] ب22a: يشقي [21] مزاج] ب22a: مزاح [21] تقاطع] ب22a: يقاطع [25] لقمقمة] ب22a: بقمقمة

[1] شادروان] R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 715: “fontaine avec bassin et jet d’eau, petit château d’eau, machine de fer-blanc avec plusieurs petits jets d’eau dont le choc fait tourner des morceaux de verre qui produisent un cliquetis”. [1] قطر النبات] M. J. de Goeje, *Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, pp. 327-8: “du sucre dissous dans de l’eau et bouilli jusqu’à ce qu’il ait acquis de la consistance, dont on se sert, au lieu du miel, dans la préparation de quelques sucreries”; voir aussi R. Dozy, *Supplément*, vol 2, p. 364. [1] الصابونية] R. Dozy, *Supplément*, vol 1, p. 817: “sorte de gelée faite avec de l’huile de sésame, de l’amidon, des amandes et du miel; la variété de ses couleurs l’a fait comparer, suivant Abd-al-latîf, au savon d’Égypte, qui est nuancé de rouge, de jaune et de vert”. [15] مراطبين] C’est peut-être le pluriel de مرطبان comme plus bas. Voir sur ce terme R. Dozy, *Supplément*, vol. 2, p. 582: “vase de porcelaine dans lequel on serre des médicaments, des confitures, des épices ou de l’encre”. [16] اتمسخر] Voir sur ce terme R. Dozy, *Supplément*, vol. 2, p. 590.

[1]هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص44؛ –الأصل وب22a.

على وجهها كم من قلوب تكسّرتْ *** وإنّي لها بالجبر من بعد طامعُ

وبدرية الوزّ الذي قد ترافعتْ *** على صحن رزّ تحتها يتواضعُ

تجرّ الحشى جزمًا لنحو صحونها *** فينصبني وجد لصبري رافعُ

لمطلك يا قلقاس كسري زائد *** وما بشّرتْني بالوفاء الأصابعُ

أفي ظلمات الجوع أترك حائرًا *** ووجهك بالأدهان في الصحن ساطعُ

وليش يا ملوخيّا بليّا تزكلشتْ *** يرى منك يا أمّ الوشام تمانعُ

مجمّعة الأحباب شملي مُشتّت *** وصحنك ذا القوّاد للوصل جامعُ

أثرتِ بقلبي عامل الشوق والجفا *** وطال به للعاملين تنازعُ

فيا ليت كُبّا كبّتين ثلاثة *** بحلقي من المأمونيات طوالعُ

ليقصر عن قلبي تطاول جوعه *** وتوصله بعد القطوع شبائعُ

[فأمر بالسماط فامتدّ وكان فيه جميع ما ذكرته في الأبيات، ثم استدرجني إلى الخيال، وكان هذا في آواخر دولة الملك الظاهر جقمق، فرغبت في سقاعة الذقن والخيال لمَا قاسيته من الجوع في الخياطة ورهبت قبل الخياطة في النسخ لشدّة الضيق والعطن حتى صرت في الخيال أمّة، وكنت وأنا أَمرد وإذا بشخص أعطاني بندقة فبلعتها وكان طمع مني في شيء ولم أكن استعملتها][1]، فأنشدت هذين البيتين المواليا:

بلعتُ يوم بندقة في لونها خضره

[رايتُ] بياض عيني لقد صارت عليه حمره

وصرت عابر وخارج بيتنا بما أدره

ونا مبقشع شي جوّه ولا برّه[2]

[قلت: وهذا السبب في حرفشة مستعمليه، فإن من يستعملها يحتاج إلى الأكل الطيّب وما يلائم من الحلوى والفاكهة والنقل، فيوم لا يصحّ معه شيء يستدين، فإن لم يجد من يديّنه يحتاج يبيع من ملبوسه وحوائجه، حتى ينفذ جميع ما عنده، حتى نُقِل عن بعض المؤرخين عن الشيخ عطيّة الحصكفي أنه ما كان يفارق استعماله حتى أفنى جميع ما خلفه له والده من الأموال، وصار مع الحرافشة بعد أن فارق بلده وأهله، فلقيه بعض الرؤساء ممن يعرفه، فقال له: "شيخ عطيّة، ما لك

---

3 رزّ] ب22a: اللز 3 يتواضعُ] بتواضع 5 تجرّ] ب22a: يخر 5 وجد لصبري] هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص45؛ الأصل و ب22a: وجد الصبري 7 لمطلك] ب22a: بمطلك 7 الأصابعُ] ب22a: للأصابع 9 حائرًا] ب22a: جايرًا 11 وليش] هكذا في ب22a و ابن سودون، نزهة النفوس، ص45؛ الأصل: ولش 13 ذا القوّاد للوصل] ابن سودون، نزهة النفوس، ص45: غبْنا شَمْلَ غَيرَى 15 أثرتِ] ب22b: أثرتي 15 للعاملين] ب22b: للعالمين 17 فيا ليت كُبّا] ب22b: ليا ليت كبة 19 وتوصله] هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص45؛ الأصل وب22b: يوصله 19 شبائعُ] هكذا في ب22b وابن سودون، نزهة النفوس، ص45؛ الأصل: شابيع 23 والعطن] ب22b: القطن 24 فأنشدت هذين البيتين المواليا] الأصل: المرحوم سيدي علي بن سودون مواليا 26 يوم] هكذا في ب22b وابن سودون، نزهة النفوس، ص131؛ الأصل: يم 28 [رايتُ]] هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص131؛ –الأصل وب 28 لقد] ابن سودون، نزهة النفوس، ص131: قد 30 بيتنا بما أدره] هكذا في ب22b؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص131: بيتنا ما أدره؛ الأصل: بيته مدره 32 ونا ... ولا برّه] هكذا في الأصل؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص131: ونا ما بقشع شي لا جوّه ولا برّه؛ ب22b: وأنا بنقشعشي جوه ولا بره

[1] –الأصل. [2] وردت هذه المواليا في الورقة 71a من الأصل ومكانها هنا طبقًا لرواية ب؛ راجع أيضًا A. Vrolijk, *Bringing a laugh*, pp. 16-18

عريان؟"، فقال: "غسلت قماشي وما عندي ما ألبسه"، فخلع من عليه جندة صوف ألبسه إيّاها، فطلبت منه النفس معاطاة الخضراء، ولم يجد معه ما ينفقه ولا ما يبيعه، فعمد إلى كمّ الجندة فتقه وباعه وأحيا بسطه، فحسبنا الله ونعم الوكيل][1].

وقال من قصيدة (من البسيط):

يا موز يا قطر زورا منزلي زورا *** قلبي بحبّكما ما قلتُ ذا زورا

يا صحن بالقشطة الحقْني وخذْ عسلًا *** ولا تدعْ قلب خبزي السخن مكسورا

والستّ بقلاوة الجلاّب إن حضرتْ *** فكبّرِ الله يا مشكاح تكبيرا

يا جبن حالوم رحْ عنّي وغبْ أبدًا *** لا كنتَ في سائر الأفاق مذكورا

استحي وانقشْ ففي المقليّ عنك غنى *** مدوّد القعر رُحْ يا سوس مدحورا

[حلاوة ابن عُبيد من فضايلها *** ما قد تكسّر منها عاد مجبورا][2]

بالمسك والعود كم باتتْ مخمّرة *** منها سكرتُ وما عاينتُ خمرورا

/63a/

أمّا الكنافة في قطر النبات فكم *** منها تقطّر دمع العين قطّورا

ومن حلاوة هذه الأبيات يعجبني قوله في وصف وقت مرّ له:

[وإن تكنْ من قوام فالقوام لها *** اذ صار صايحها في الناس مشهورا][3]

دهري الفداء لوقت مرّ حين حلا *** في منزل خلته بالأكل معمورا

مدّ السماط وما قصّرتُ فيه فكم *** حاولتُ أن أدع الممدود مقصورا

وكم جزمتُ برفع الصحن مذ عطفوا *** فيه المشوّر منصوبًا ومجرورا

لولا العصى غدتْ بالضرب فاصلة *** ولم أجد سببًا للزحف ميسورا

[فقلتُ من خوفها يا قلب دعه عسى *** تلقى نصيبك في الفردوس موفورا][4]

وقال من أخرى مطلعها (من البسيط):

لامٌ ولامٌ ولامٌ هنّ لاماتُ *** لا ماتَ قومٌ لهم بالحلو لاماتُ

فكم آمنتُ بمأمونية وردتْ *** من خوف جوع له في القلب رحباتُ

---

1 معاطاة] ب22b: معاطات 3 من قصيدة] ب27b: ابن سودون 5 بحبّكما] هكذا في الأصل وب27b؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص50: يُحبكما 7 خبزي] هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص50؛ الأصل وب27b: خبز 13 استحي] هكذا في ب27b وابن سودون، نزهة النفوس، ص51؛ الأصل: استح 13 وانقشْ] ب27b: وانفش 13 غنى] ب27b: غنا 13 القعر] هكذا في ب27b وابن سودون، نزهة النفوس، ص51؛ الأصل: القر 13 رُحْ] ب27b: روح 17 منها] هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص51، الأصل: بها؛ ب27b: فيها 17 خمرورا] الأصل: خمورا 19 قطّورا] ب27b: تقتيرا؛ هذا هو ترتيب البيتين الأخيرين في ابن سودون، نزهة النفوس، ص51، ولكن نجد عكس هذا الترتيب في الأصل وب27b 21 ومن ... مرّ له] –ب27b 25 لوقت] ب27b: لدهر 31 أجد] ب27b: أحد 31 للزحف] ب27b: للزعف 35 من أخرى مطلعها] ب27b: من أبيات وأنشد فيه 37 هنّ] هكذا في ب27b و ابن سودون، نزهة النفوس، ص49؛ الأصل: من 39 في القلب رحباتُ] ب27b: بالقلب رجفات؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص49: في القلب رجفات

[1]–الأصل؛ راجع: F. Rosenthal, *The Herb*, p. 159 [2]هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص51؛ –الأصل وب27b. [3]هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص51، وهذه الأبيات من القصيدة السابقة نفسها؛ –الأصل وب27b. [4]هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص51، وهذا آخر بيت بالقصيدة؛ –الأصل وب27b.

كأنّها في صحون اللازورد إذا *** ما قد بدا شفق واللوز نجماتُ

3 كم للعزيزي من جلاّبه جلب *** إليه هيّجت الأحشاء محبّاتُ

6 حظيتَ يا صحنه يا ليت أنتَ أنا *** عليك من سكّر قد فاق صحناتُ

بيّضتَ وجهك يا منفوش فابتهجتْ *** لمّا رأتْك عيون هنّ سوداتُ

9 مرآة وجهك أحداقي بها ارتسمتْ *** كأنّها فيك إذ شامتْك شاماتُ

12 منها:

يا حاوي السكّر المنثور كم نظمتْ *** في روضة القلب مذ وافيتْ بهجاتُ

15 ويا كافة ما أَنِتي شي اَنقشي فلكم *** أضحتْ تحاكيك من عقلي خيالاتُ

18 إن افتخرتُ بقطر واحد فأنا *** أبي وأمّي وأصحابي قطاراتُ[1]

قلت : ولم أستطرد في هذه النبذة من نظم المرحوم الشيخ نور الدين ابن سودون إلا لعلمي أنه أبو عذرتها وقائد أزمتها ،
21 ومنها قوله (من البسيط):

دعا بعيشكما يا عاذلي دعا *** قلبي يجيب كريمًا للطعام دعا

24 ومنها في وصف الدجاج:

27 ويا دجاجًا بدا في الصحن ما لك لا *** ترثي لمن قلبه من هجرك انصدعا

مُليتَ بالحشو يا مشكاح ليتك لو *** ملأتَ أحشاء صبّ منك ما شبعا

30 منك المطجّن يرتاح الفؤاد له *** مهما تبدّى على الصحنون مرتفعا

33 مذ حمّروه سبتْ عقلي حمارته *** وعاذلي فيه ظلمًا ما رعى ورعا[2]

قلت : وعلى ذكر الدجاج تُذكر هنا ما وقع للأصمعي وهو أنه قال: استعملت شيئًا من المفرحات وخرجت متنزهًا في بعض
36 المفترجات، وإذا أنا بعرب كرام دعتني إلى قَراء الطعام، فقمت معهم مهزولًا ودخلت الضيافة مأهولاً، فلم يطب لي القعود
إلا وجماعة من العرب وفود، ومعهم شاب أقبل وهو من البعير أنبل، فجلس على أعلى منسف، وجعل يأكل بالخمسة والكفّ،

2 كأنّها] ابن سودون، نزهة النفوس، ص49: كأنه 2 اللازورد] هكذا في ب27b وابن سودون، نزهة النفوس، ص49؛ الأصل: الازورد 4 للعزيزي] ب27b: للغزيزي 4 من جلاّبه جلب] هكذا في ابن سودون، نزهة النفوس، ص49؛ الأصل: من جلابها جلب؛ ب27b: من جلابه جلبت 4 هيّجت] الأصل: هيحت 4 الأحشاء] هكذا في ب27b و ابن سودون، نزهة النفوس، ص49، الأصل: للاحشاء 6 يا صحنه] ب27b: يا صحته 6 صحناتُ] ب27b: صحبات 8 بيّضتَ] هكذا في ب27b و ابن سودون، نزهة النفوس، ص49؛ الأصل: بيضت 8 عيون] ب27b: عيونًا 10 كأنّها فيك إذ] ب27b: كأن فيك إذا 12 منها] –ب27b وابن سودون، نزهة النفوس، ص49 لأن الأبيات التالية من القصيدة السابقة نفسها 16 ما أَنِتي شي اَنقشي] ب27b: ما انتقشي؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص50: ما آنتى شِي آنقُشِكي؛ والصدر أطول من العجز 16 تحاكيك] ب27b: تحاليك 16 خيالاتُ] ب27b وابن سودون، نزهة النفوس، ص50: خبالات 20–21 قلت . . . ، ومنها قوله] ب20a: ويعجبني وصف المرحوم الشيخ نور الدين علي بن سودون البشبغاوي الحنفي في الدجاج من أبيات 25 ومنها . . . الدجاج] –ب20a 27 ترثي] ب20a: توفي 29 ملأتَ] هكذا في ب20a وابن سودون، نزهة النفوس، ص46؛ الأصل: مليت 35–36 قلت . . . المفترجات] ب19b: قلت: ويستظرف ما وقع للأصمعي وقد أطعمه بعض الأمراء شيء من المركبات نخرج يتنزه في بعض الأراضي المعشبات، قال 37 أعلى] ب19b: أعلا

[1] للقصيدة الكاملة راجع: ابن سودون، نزهة النفوس، ص49-50. [2] للقصيدة الكاملة راجع: ابن سودون، نزهة النفوس، ص45-46.

ثم وثب من الطعام به باعه، والدسم ينقط من كراعه، وكان عليه فروة مقلوبة أخذ يمسح في صوفها وأذيالها مسحوبة، فقلت: "يا أخا العرب (من الوافر):

3 كأنّك بعرة في إست كبش *** أتاها وابل من بعد رشّ"

6 قال: فنظر إليَّ بعين مبحلقة، وقال: "الكلام أنثى والجواب ذكر"، وأنشد (من الوافر):

كأنّك بعرة في إست كبش *** مدلّاة وذاك الكبش يمشي

9 قال الأصمعي: أردت أن أضحك العرب عليه فأضحكهم عليَّ، فقلت: "يا أخا العرب، هل لك أن تكون ضيفي؟"، وأردت أن أنكيه، فقال: "ما يأبى الكرامة إلا لئيم". فأخذته وجئت به إلى منزلي، وقلت لزوجتي: "اصنعي لنا دجاجة". 12 فصنعتها وجاءت بها، وجلست أنا وابنايَ وابنتايَ وزوجتي، وقلت له: "اقسم علينا"، فقطع رأس الدجاجة ودفعها إليَّ، وقال: "الرأس للرأس"، ثم خلع الجناحين وقال: "للولدين الجناحين"، ثم اقتلع الفخذين، وقال: "للابنتان الفخذان". ثم فكّ العجز، وقال: "العجز للعجوز"، ثم قال: "الفضلة والزور للزائر"، فأكلها ولم يطعمنا منها إلا الأطراف. فقلت لزوجتي: "من العشية، 15 اصنعي لنا خمسة دجاجات"، فصنعتهم وجاءت بهم وحضرنا جميعًا، وقلت في نفسي: لعلي أغلبه، فقلت له: "اقسم علينا"، قال: "تريدون /63b/ شفعًا أم وترًا؟"، فقلت له: «إِنَّ اللّٰهَ وِتْرٌ يُحِبُّ الوِتْرَ»[1]، فقال: "أنت وزوجتك ودجاجة وتر، وابناك ودجاجة وتر، وابنتاك ودجاجة وتر، وأنا ودجاجتان وتر"، فقلت: "لا أرضى بهذه القسمة"، فقال: "كأنك تريد شفعًا؟"، 18 فقلت: "نعم"، فقال: "أنت وابناك ودجاجة شفع، وزوجتك وابنتاك ودجاجة شفع، وأنا وثلاث دجاجات شفع، والله لا أحول عن هذه القسمة!"، وغلبني وأكل الدجاج [المسمنات، فقلت: "والله لا بقيت آكل شيئًا من المركّبات، فإنه أوقعني في هذه المضحكات"][2].

21 ونقلت من ديوان أبي النصر ظافر ابن أبي القاسم الجروي الجذامي الإسكندري المعروف بالحدّاد[3]، ما كتب به لبعض أصدقائه يستدعيه لأكل ملوخيّة سباعيّة في غير أوانها (من المتقارب):

24 أيا سيّدي وأخي لا تغبْ *** فعندي لك اليوم ما يستحبّ

ملوخيّة سبقتْ وقتها *** وجاءتْ كهيئة خضر الزغب

27 وقد بقيتْ قبل تقطيعها *** بكفّي لبيب خبير درب

1 به باعه] ب19b: بدراعه 6 فنظر] الأصل: فنظر 8 مدلّاة] ب19b: مدلدلة 11 أنكيه] ب20a: استوفي ثأري 11 وجئت به] –ب20a
12 وجلست] ب20a: فجلست 13 الجناحين] هكذا في الأصل وب20a 13 للابنتان الفخذان] هكذا في الأصل، ب20a: للابنتين الفخذين
14 والزور] ب20a: مع الذور 14 فأكلها] قال الأصمعي فأكلها 14 من العشية] هكذا في ب20a، الأصل: من العيشة 15 خمسة] هكذا في الأصل، ب20a: خمس 15 وجاءت بهم] –ب20a 16 تريدون] ب20a: تريد 16 أم] ب20a: أو 17 ودجاجتان] ب20a: ودجاجتين
17 لا أرضى] ب20a: وذمة العرب، لا أرضى 18 فقال] ب20a: قال 18 وابنتاك] ب20a: وابنتاها 18–19 لا أحول] ب20a: لا حلت
19 وغلبني] ب20a: فغلبني 21–22 ونقلت ... أوانها] ب20b: وكتب ظافر الحداد الإسكندري يستدعي الحكيم ابن دانيال إلى أكل ملوخية سباعية يجمعون فيها من أصناف الطير سبعة يضيفون إليها الزيه ويتعاطونها النساء مع الرجال ويتلطخون بها فقال؛ ديوان ظافر الحداد، ص61: وقال يستدعي صديقا له إلى أكل مُلوخية 26 سبقتْ] ب20b: سبت 28 وقد] ب20b: وإن 28 بقيتْ قبل تقطيعها] ديوان ظافر الحداد، ص61: نُقِّيَتْ قبلَ تقطيفها، والهامش رقم 3: ن: بقيت قبل تقطيعها. ل: تقطيعها

[1] هذا جزء من حديث حسن نصه الكامل هو: حدّثنا أبو كُرَيْب، قال: حدّثنا أبو بكر عباس، قال: حدّثنا أبو إسحق عن عاصم بن ضَمْرَة، عن علي، قال: الوتر ليس بِحَتْم كصلاتكم المكتوبة، ولكن سَنَّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وقال: «إِنَّ اللّٰهَ وِتْرٌ يُحِبُّ الوِتْرَ، فَأَوْتِرُوا يا أَهلَ القُرآنِ»، الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، ج1، ص470 أو الرقم 453؛ راجع أيضًا: A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 7, p. 127

[2] –الأصل، لجميع روايات هذه القصة راجع: A. Ghersetti, La division , pp. 15-33

[3] وهو: شاعر مصري من العصر الفاطمي لم يذكر تاريخ مولده ولعله ولد في أوائل النصف الثاني من القرن الخامس هـ/الحادي عشر مـ، وتوفي سنة 529هـ/1135مـ، راجع: حسين النصار، مقدمة إلى ديوان ظافر الحداد، ص(ز)-(و).

وقد غادرتْها حدود المدى *** كما غادر الصدّ قلب المحبّ

وقد أحكمتْ بفراخ الحمام *** ودهن الدجاج وصفر الكبب

إلى أن تحرّر تركيبها *** كما حرّر الصيرفي الذهب

وكمّلها النضج حتّى هدتْ *** فليس لعيب إليها سبب

فبادرْ إلينا فكلّ إلى *** قدومك ملتفت مرتقب

وما قصدنا بك إلاّ الجمال *** لأنّك روضة أهل الأدب

ومن النكت الظريفة ما يُحكى عن تقلية المغني أنه [لا يُجيد الغِناء إلاّ إذا استعملها، فدخل إلى فرح وفيه من الأسمطة المفتخرة ما لا يوجد في غيرها، فصار يأكل أكل من لا يخشى العاقبة، وقد قدحت في عينيه ولفحه الهوى حتى][1] مرض وأشرف على الموت، فعاده بدر الدين ابن الصاحب، فقال له: "كيف حالك يا تقلية؟"، فقال: "ما أخوفني أن تصير مدفونة"، [وفيها تاب].

وما ألطف هنا قول الشيخ زين ابن الوردي[2] في ذمّ الحسّاد والرقباء، وإن كان خارجًا عمّا نحن فيه (من السريع):

لي شهوتان أودّ جمعهما *** لو كانتْ الشهوات مضمونه

أرقاب حسّاد مدقّقة *** ومفاصل الرقباء مدفونه

---

1 المدى] ب20b: المرى 1 غادر الصدّ] هكذا في الأصل، ب20b: غادر الصب، ديوان ظافر الحداد، ص61: غادر الصبرُ 1 قلب المحبّ] ديوان ظافر الحداد، ص61: قلْبا مُحِبّ 3 وصفر] هكذا في ديوان ظافر الحداد، ص61، الأصل و ب20b: وصفو 7 لعيب] ب20b: لغيب 9 فكلّ] هكذا في ديوان ظافر الحداد، ص61، الأصل: فكُلْ 13 ومن ... ما يُحكى] ب21a: ونقل صاحب مطالع البدور في منازل السرور، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370: نادرة: 13 تقلية] الأصل: ثقلية، ب21a: ثقيلية، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370: مرض ابن تقلية المغنى 13 الغِناء] ب21a: الغني 15 فعاده ... ابن الصاحب] ب21a: فعاده بدر الدين محمد بن الصاحب، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370: فجاء إليه ابن الصاحب يعوده 15 له] –ب21a 15 "كيف حالك يا تقلية؟"] الأصل: كيف حالك يا ثقلية، ب21b: كيف حالك يا ثقيلية، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370: ايش حال التقلية 15 أن تصير] ب21b: أن تكون، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370: تبقى 16 [وفيها تاب]] –الأصل، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370. 17 وما ألطف ... الوردي] ب21b: قلت وما ألطف ما ضمن هذا المعنى بزيادة محاسن الشيخ زين الدين عمر بن الوردي 19 أودّ] زين الدين بن الوردي، ديوان ابن الوردي، ص228 والغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370: أحب 21 أرقاب حسّاد] ب21b: أرقاب حسادي، زين الدين ابن الوردي، ديوان ابن الوردي، ص228: أعناق عذالي، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370: أكباد عذالي

13 تقلية المغني أنه] Ici nous avons choisi d'adopter la forme تقلية du *Maṭāli^c al-budūr* car les leçons de deux témoins de la *Rāḥa* (ثقلية du manuscrit de Damas et ثقيلية de celui parisien) sont deux formes d'hypercorrection du terme تقلية, autour duquel a été construit le double sens (تورية) de ce mot qui indique le nom du personnage et une sauce à base d'ail ou d'oignon mélangée à du coriandre puis frite dans du beurre et utilisée comme condiment, voir H. Wehr, *Arabic-English Dictionary*, p. 922 et El-S. Badawi, M. Hinds, *A Dictionary*, p. 717. S'il est tout à fait plausible que l'auteur de la *Rāḥa* ait voulu renforcer l'effet comique adoptant la diction arabe correcte au lieu de sa version dialectale - créant ainsi un double écart comique -, ceci n'est pas totalement atteint. En effet, la question posée plus bas par Ibn al-Sāḥib à son ami, utilisant la forme vocative estompe le potentiel d'ambiguité qui, quant à lui, est pleinement conservé dans la version du *Maṭāli^c al-budūr* par l'insertion de l'article: ايش حال التقلية. Sur cette anecdote voir aussi la version d'Ibn Ḥiǧǧa al-Ḥamawī, *Ṯamarāt al-awrāq*, p. 40 qui donne la variante كيف حال النقيلة et نقيلة. 15 مدفونة] Ici aussi l'auteur joue avec le double sens du mot مدفونة qui en tant que participe passé du verbe دفن veut dire "enterrée, ensevelie" mais il est aussi le nom d'un mets à base de legumes et riz, R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 450. 21 مدقّقة *** ومفاصل الرقباء مدفونه] Ce poème, qui dans le *Maṭāli^c al-budūr* precède l'histoire d'Ibn Taqliyya, joue sur le double sens de مدققة et de مدفونة. Le premier signifie à la fois "brisée, rompues", en relation aux cous des envieux mais il indique aussi le "hachis de viande", comme variante du terme مدقة. Pour le double sens du deuxième terme voir plus haut.

[1] –الأصل والغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370. [2] وهو: عمر ابن المظفر ابن عمر ابن محمد ابن أبي الفوارس المعري الحلبي زين الدين ابن الوردي، توفي بسبب الطاعون سنة 749هـ/1349م، راجع: السخاوي، الضوء اللامع، ج5، ص309-310.

ومن تطفّل على موائد الشيخ زين عمر ابن الوردي واستعمل هذه المدققة المرحوم الشيخ شمس الدين النواجي[1] وحشاها في طباخ (من مجزوء الرجز):

أهواه طبّاخًا مزاج قوامه *** حلو وواو الصدغ منه معرقه

فنفوس عذّالي به مغمومة *** ورقاب حسّادي عليه مدقّقه

المعمار قوله في حبوب عاشوراء (من المجتثّ):

قاموا إليّ عيالي *** في يوم عاشور عصبه

قالوا نريد حبوبًا *** ولستُ أملك حبّه[2]

[ولهذا قال بعضهم في مستعمليها من فقراء مصر إنهم في السنة يتبلون بثلاث عاهات: باللوقة والعمى والجنان. فاللوقة: أيّام القصب فإنك تجده من الطيبة غمّض عينيه وألوق فكيه، والعمى: أيّام الفول فإنه يأكل ما فيه ويلقى قشره الأخضر الريّان ثم يجسّه ثانيًا يتوهّم أنه ملآن، والجنان: أيّام الملى فإنه يأخذ الغمر بيديه ويضع الحمصة الأولى في فيه ويده تفرقع في الثانية وقد لعبت على الثالثة عينيه. فإن مثل هؤلاء لا قدرة لهم على الفستق العليميّ[3] ولا التين المصريّ ولا القصب العراقيّ ولا الذبيب الدربُليّ وغير ذلك.

وعلى ذكر القصب تذكّرت هنا ما حكاه لي بعض الدمايطة، أن اثنان استعملوها ونزلوا إلى معصرة قصب فقعدوا مقابلين بعضهما البعض ولا زالا يمصّان ويتفلان قدامهما حتى حجب التفل بينهما وصاروا يسمعون حسن بعضهما من غير أن ينظران إلى بعضهما البعض][4].

ومنقول عن الشريف عليّ ابن القيرواني مع فضله وفقره، أنه كان لا يفارقها ورضي بحراسة القصب فكان كل يوم له ربع بستة نقرة يجعل منه حقّ الحشيش والباقي كرشة مع الخبز فعدّلوه في ذلك، فأنشدهم هذين البيتين المواليا:

قالوا الحشيشة تتعب قلبك اتركْها

فما انت ديم تحمّصها وتفركها

فقلتُ فيها معيني ليس تدركها

عقولكم لو لكزها الوهم حرّكها

وتلطّف الشيخ جمال الدين ابن نباتة بقوله (من الرجز):

قالتْ أريد من طبيخ قُدره *** وكثّرتْ حاجاتها وأوغلتْ

---

1 وممن] ب21b: و 1 موائد الشيخ زين عمر ابن الوردي] ب21b: موائده 1–2 شمس الدين ... في طباخ] ب21b: شمس الدين محمد النواجي وجعلها في طبّاخ ومن خطه نقلت 6 عذّالي] ب21b: غزالي 8 المعمار ... عاشوراء] ب23b: ومنه قول المعمار في الاقتار رحمه الله 16 أيّام الملى] ب23b: أيام الملانة 18 الذبيب] هكذا في ب23b 19 أن ... ونزلوا] هكذا في ب23b 19 فقعدوا] هكذا في ب23b 20 وصاروا يسمعون] هكذا في ب23b 20 أن ينظران] هكذا في ب23b 22–23 ومنقول ... المواليا] الأصل71b: الأديب الشريف عليّ بن القيروان[ي] مواليا 23 مع الخبز] ب23b: مع الخبر 25 قلبك] ب23b: كبدك 27 ديم] هكذا في الأصل؛ ب23b: دايم 33 وتلطّف ... بقوله] ب23b: ويعجبني قول الشيخ جمال الدين محمد ابن نباتة وأبدع رحمه الله

16 أيّام الملى] R. Dozy, *Supplément*, vol. 2, p. 609: “les jours du mois lunaire réputés heureux pour les travaux agricoles”.

[1] وهو: محمد ابن حسن ابن عليّ ابن عثمان شمس الدين النواجي، ولد عام 788هـ/1386مـ وتوفي عام 859هـ/1455مـ، راجع: السيوطي، نظم العقيان، ص144. [2] راجع أيضًا: برهان الدين المعمار، ديوان المعمار، ط، 22. [3] وهو نوع من أنواع الفستق الحلبيّ. [4] –الأصل.

فقلتُ هذي قِدرةٌ يا ستّنا *** من قبل أن تمسّها النّار غلتْ

لمؤلفه (من الوافر):

وجارية لها قدر نظيف *** تبيّض وجهه لينال فيضَا

تقوم إلى التغالي باجتهاد *** وترقد إن رأتْ لحمًا وبيضَا[1]

ونقلت من كتاب **لمع السراج الوراق**[2] قوله في كثرة الماء في طبيخه (من المتقارب):

وقدر طبيخي لأجل العيال *** يخاف على السفن فيها الغرَق

وإن زاد طار تزد كوز زير *** فليس بضائرنا من طرَق

وكم مرّة ضجّ منّي الطبيخ *** بتلك الزيادة حتّى مرَق

وخفتُ لغرقي من النيل أنّ *** يُقال بنار السراج احترَق

سيف الدين المُشِدّ[3] في دجاجة تشوي على النار (من مجزوء الرجز):

دجاجة صفراء من شحمها *** حمراء كالورد من الوهجْ

كأنّها والجمر من تحتها *** أترجة من فوق نارنج

وما ألطف قول الشيخ جمال الدين ابن نباتة في وصف الشوربا (من مجزوء الرجز):

جاءتْ إليّ الشوربا لحَبّذا *** يا سيّدي منك الطعام المعجب

أفاد جسمي قوّة فها أنا *** كما يُقال الأسد المشورب

قال: ونقلت من خط العلامة الشيخ بدر الدين ابن الدماميني المخزومي /64a/ المالكي[4] رسالة أرسلها إلى القاضي جمال الدين ابن خلاص وقد أهدى له خرافًا منها يقبل الأرض التي غُرست فيها حبّات القلوب، وجرت من الوقوف عند مغنى الكرم على أجمل أسلوب، وينهي وصول خرفانه التي ملأت قلب المملوك شحمًا، وصيّرت مدحها له دمًا ولحمًا، وقطّرت بحلاوة ورودها مرارة الحسود القرنان، وتركتْه بكثرة دهنها أبلد من التيس ولا يدع إذا حدثت البلادة من كثرة الأدهان،

1 هذي] ب23b: هدي؛ ابن نباتة المصري، ديوان ابن نباتة (سوق الرقيق)، مخطوطة مكتبة أحمد الثالث، إسطنبول (ث1)، رقم 2352، 34b : هذه 5 تبيّض] الأصل: تبيص 9 ونقلت ... في طبيخه] ب23a: وما ألطف قول السراج الوراق في قلة الاتفاق؛ السراج الوراق، المنتخب، 350b: وقال في كثرة الماء في طبيخه 11 العيال] ب23b: الصحاب 11 فيها] ب23b: منها 13 تزد كوز] ب23b: ترد كور 15 الطبيخ] ب23b: للطبيخ 17 من] هكذا في السراج الوراق، المنتخب، 350b، الأصل وب23b: في 19 سيف ... على النار] ب20b: وأحسن منه قول الأمير سيف الدين المشد في دجاجة تشوى؛ ديوان سيف الدين المشد، ص69: وله يشبه دجاجةً تشوى على النار؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص370: سيف الدين المشد في دجاجة مشوية 21 حمراء] ب20b: سمراء 25 وما ألطف ... الشوربا] ب19b: ينشد الطباخ قول الشيخ جمال الدين محمد ابن نباتة رحمه الله 27 لحَبّذا] ب19b: يا حبذا 29 جسمي] ب19b: جهتي 29 الأسد] ب19b: الأسود 31–32 قال: ونقلت ... له خرافًا منها] ب21a: ويعجبني ما نقلت من خط العلامة الشيخ بدر الدين محمد الدماميني المخزومي المالكي رحمه الله وقد أرسل إليه القاضي جمال الدين يوسف ابن خلاص خرافًا 32–33 وجرت من الوقوف عند مغنى الكرم] ب21a: وحوت من الوقوف معنى الكرم 33 خرفانه] ب21a: خرفاته

[1]–ب. [2]وهو: سراج الدين عمر ابن محمد ابن الحسن الوراق المصري، ولد سنة 615هـ/1219مـ وتوفي سنة 691هـ/1296مـ. ولمع السراج الوراق فهو اسم منتخب من ديوانه ألفه في سنة 747هـ/1346مـ خليل ابن أيبك الصفدي (ت 764هـ/1363مـ)، راجع: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج3، ص146-140؛ سراج الدين الوراق، منتخب شعر الأديب الفاضل البليغ الكامل سراج الدين عمر ابن محمد ابن الحسن الوراق المصري، مخطوطة رقم 2948/6، مكتبة آية صوفية، إسطنبول، 350b، ولكننا لم نتمكن من الإطلاع على هذه المخطوطة. [3]وهو: علي ابن عمر ابن سابق الدين ابن قزل التركماني سيف الدين المشد، 602هـ/1206مـ-656هـ/1258مـ، راجع: المشد، ديوان سيف الدين المشد، ص9-41. [4]وهو: بدر الدين محمد ابن عمر ابن أبي بكر الدماميني المخزومي المالكي الإسكندري، توفي سنة 828هـ/1425م، راجع: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج15، ص128-129.

أكرم بها خرافًا خرف لأجلها الحسود واختبل، وسمت منازلها في القلب والطرف، فما الجدى والحمل؟ وفيها أقول (من الكامل):

لله خرفان سمحتَ بها وقد *** وافتْ تحوز محاسن الأوصاف

أطرافها جاءتْ بخير مسرّة *** فاعجبْ لخير جاء من أطراف

وقلت أيضًا (من البسيط):

أتتْ خرافك لي تزهو محاسنها *** برغم كبش من الأعداء قرنان

لو عابها ابن خروف كان يذبح من *** خوف ولم تنتطحْ في ذاك شاتان

ولو مدحها الراعي لنقطته الجوزاء بعصاها، ولو رام محاسن الشوّاء عدّ محاسنها لما أحصاها، ولو أراد الجزّار حصر صفاتها لنتف صوفه وبارت عليه مقاطيعه وانسلخ من ثيابه وهرب وكُشط اسمه من ديوان أهل الأدب، وبالجملة فلا يمكن إلا الاعتراف بالعجز عن وصف هذه الهدية السريّة، والخرفان التي قعدت لمولانا المناسبة فأهداها للمملوك فإنها بدرية.

ولقد ظرف النصير الحمّامي[1] عند قوله في أكل الكروش وأجاد، ثم أفاد (من مجزوء الرجز):

رأيتُ شخصًا آكلًا كرشة *** وهو أخو ذوق وفيه فطن

وقال ما زلتُ محبًّا لها *** قلتُ من الإيمان حبّ الوطن

أخذه شهاب الدين ابن غانم[2] فقال (من الخفيف):

أيّها اللائمي لأكل كروشًا *** اتقنوها في غاية الإتقان

لا تلمني على الكروش فحبّي *** وطني من علائم الإيمان

[قلت، وقد تقدّم وتقرّر أن مستعملها لا يكاد يسمح بلبابة لأحد من أصحابه ولا لإخوانه ولا لأحبابه، فكيف مع الفقراء والإقتار وما الذي ألجأهم إلى هذا الاضطرار حتى أن بعض الأعيان أحمرت منه العينان فطلب الغداء فلما حضر هجم عليه بعض الناس فلما أحسّ به نهض على قدميه، وأدخل إلى [...] يديه، وأرخى أذياله على السُّفرة، وقال: "يا هذا، أقف وراء الباب ولا تقطع عليّ بخوري!".

وهذا ألطف من جماعة من رسل بيت الحسبة استعملوها وطلعوا [و]جلسوا على جنب النيل وإذا ببيّاع الرطب، فقالوا له: "أعطينا قوطة رطب"، فأعطاهم فأكلوها بالدور إلى أن فضل منهم رطبة، فقالوا: "لا يأكلها إلا مَن يكذب كذبة"، فدارت بينهم قوارير الكذب، فهمز شخص من بينهم وأخذ تلك الرطبة فقوى عليه آخر وفركها من يده [و]كسّرها، وعُلقت في الحال في عنقه، فلا حول ولا قوّة إلا بالله العلى العظيم، أو ما كفاهم ما ارتكبوه من المعصيّة حتى صاروا بنصّ القرآن

1 خرافًا خرف] ب21a: خراف أخرف 5 بخير] ب21a: بحير 5 لخير] ب21a: لحير 7 وقلت أيضًا] بب21a: وقال وأجاد 9 تزهو] ب21a: تزهوا 13 الراعي] ب21a: الداعي 14 وانسلخ] ب21a: اتسلح 16 ولقد ... أفاد] ب24a: وفيه يقول النصير الحمامي رحمه الله 18 آكلًا كرشة] هكذا في الأصل والصفدي، الوافي بالوفيات، ج27، ص66 والصفدي، أعيان العصر، ج1، ص339 وابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص129-130؛ في ب24a يوجد تعليق في جانب الورقة: لعله قد أكل كرشة 18 أخو] ب24a: اخوا 22 أخذه ... فقال] ب24a: ويضارعه قول شهاب الدين أحمد بن غانم 24 اللائمي لأكل] هكذا في ب24a، الأصل: اللائم لأكل؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، ص16 والصفدي، أعيان العصر، ج1، ص339 وابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص129: اللّائمي لأكلي 26 من علائم] ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص129: من دلائل 30 [...]] غير واضح في ب24a، وقد تكون: عبر 30 وأرخى] ب24a: ارخا

[1]وهو: النصير ابن أحمد علي المناوي الحمّامي، 609هـ/1212م-704هـ/1304م، راجع: الصفدي، أعيان العصر، ج5، ص503-504؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج27، ص64. [2]وهو: أحمد ابن محمد ابن سليمان ابن بنت القدوة الشيخ غانم، 650هـ/1252م-737هـ/1336م، راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، ص14؛ الصفدي، أعيان العصر، ج1، ص333؛ ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص127-128.

العظيم: ﴿سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ﴾[1]، فأيّ مصيبة أعظم من هذه المصيبة، وأيّ جناية أبلغ من هذه الجناية، فلا يسرّ الشيطان بأعظم من هذا السرور الذي أحدث مثل هذه المحن والشرور][2].

3 وقال مؤلفه ومصنفه البدري على لسان شخص، غفر الله لنا وله (من المجتثّ):

صبحتُ في الزيه يومًا *** خلّان والجوع مسّا

6

بفولة جاد لي ذا *** وذا ببقل وخسّا

9 [وهذا كلّه مما يخالف صاحب **السوانح الأدبية في المدائح القنبية** فيما قرّره في كتابه، قال: "لا يستعملها إلا مَن يكون من الأكياس ذوي الأكياس"][3].

[ويُحكى عن المرحوم القاضي زين الدين ابن الخراط[4]، عين أعيان كتّاب الإنشاء الشريف بالديار المصرية، أنه لمّا نزل إلى

12 دمشق المحروسة في المهمّ الشريف عمل له بعض إخوانه عزومة بالربوة، فبينما هم مارّين بالوادي [رأى] محمد ابن الخراط شخصًا نظيف الأثواب جالس في ظل بحذاء خرير ماء، وقد قدحت في عينه وهو يسرد فجسّ رأس فرسه، وأنشد ارتجالًا (من الطويل):

15

مررتُ بحشّاش واحمرّ طرفه *** يطارد جيش الهمّ بالأخضر الفرد

18 بأسهمه أن يرمه الهمّ يتّقي *** مسابقة خضراء محكمة السرد

فقال له بعض: إن هذا الذي يسرد يقال له مُهنّا وهو خريع خليع، فقال ابن الخراط: "لا بدّ من أخذه معنا وننبسط

21 بخراعه"، فقوّلوا عليه وأخذوه صحبتهم، وبمجرّد أن نزلوا في الربوة أخذ مُهنّا يسعي في بلعه، فقتل طابة وأخذ يبلعها قدّام الحاضرين وتخلع][5]، فأنشد ابن الخراط فيه مرتجلًا (من الطويل):

24 لنا صاحب في كفّه نصف طابة *** حكت شجر الرمّان لاح إخضارها

صبرنا عليه ساعة بعد بلعها *** فبان لنا في عينه جلّنارها

27

[فمرّ بهم مشمش حمويّ، فقالوا له: "يا مُهنّا، كم تأكل من هذا المشمش، رطلاً؟"، فقال بعضهم: "يأكل عشرة أرطال، وأنا وكيله!"، فقال له مُهنّا: "عزلتك من هذه الوكالة، آكل جميع ما معه من المشمش"، فقنّبوها فجاءت ربع قنطار دمشقي،

30 فأكلها جميعها، ثم تنقّل بحبّها ولما حضر السماط أكل عليه، وأنشد][6] [قول] الأديب عليّ بن وسن مواليا:

داومْ مسرّتك ديم والحشيشة كول

33

لعلّها واشربْ من البنكا ملا الكجكول

36 وان لحّ لاحّيك في سفّك لكفّك قول

اي سيّدي كم تُفجّعني وانا مسطول[7]

---

3 وقال . . . وله] هكذا في ب24a-b، الأصل72a: وقال 7 ببقل] ب24b: يتفل 13 جالس] هكذا في ب21b 13 فجسّ] ب21b: فجلس 22 فأنشد . . . مرتجلًا] هكذا في ب21b-22a، الأصل :61b العلامة ابن الخراط 24 إخضارها] الأصل :71b اختضارها، ب22a: اخضرارها، وما ذكرناه ليستقيم البحر 32 ديم] ب22a: دايمًا 34 لعلّها] ب22a: لطها

[1] سورة المائدة، الآية 42. [2] –الأصل، راجع أيضًا: F. Rosenthal, *The Herb*, p. 79 [3] –الأصل. [4] وهو: عبد الرحمن ابن محمد ابن سليمان، الشيخ زين الدين المروزي الشافعي الحموي الأَصل الحلبي، الشهير بابن الخراط نزيل القاهرة، 840-777هـ/1375-1436م، راجع: ابن تغري بردي، المنهل، ج7، ص213-222؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج15، ص205-206. [5] –الأصل. [6] –الأصل. [7] راجع: F. Rosenthal, *The Herb*, p. 61

فصل
في وصف الحلاوات الجالبة لأنواع المَسرّات

3 [ويُحكى عن الشيخ مسلم الحنفي أنه كان يستعملها ويبدي فيها دروسًا منقّحة في علمي المعقول والمنقول مع كثرة الفوائد، فبينما هو ذات يوم بالدرس بالبرقوقية فسرد فسقطت عمامته من على رأسه وانفردت بين الطلبة فسقط منها بعض قرون زيه، فقال له بعض الطلبة وقد تجرّئ عليه: "ما هذا؟"، فلقطهم الشيخ وقال: "حشيش يستعمل شيئًا"، فقال: "لا"، فقال: "دعهم
6 لمن يستعملهم"، ووضعهم في طيّة عمامته.

وكان مكثر من استعمال اللبن والتمر بحيث لا يقدّم عليه شيء من مآكل الشهية، فأنشد وقال][1] ابن تميم[2] قوله في لبن على تمر (من الرجز):

9

يا حبّذا لبن أتانا بكرة *** يزهي لنا حسنًا بأنواع الرطب

12 فكإنّما أهدى سماء من فضّة *** قد أشرقتْ فيها نجوم من ذهب

[ومشهور عن [مسلم الحنفي] أنه أصبح وعينيه محمّرة وكان بعض الطلبة يعرب عليه في أبيات البردة، واتفق أن إعرابه
15 في ذلك اليوم قول البوصيري: "فما لعينيك إن قلت اكففا همتا"[3]، فقال له: "ايش عليك من عيناي؟ ولكن ولد عرب كثير الفضول! قمْ فما بقيت أقربك شيئًا".

ومن لطائفه أنه اشترى دجاجًا وهو جائز في باب زويله، وقال لبائعهم: "أوصلهم إلى مدرسة البرقوقية ببين القصرين"،
18 فقال له: "أسأل عن اسم مَن؟"، فقال: "قلْ بيت مسلم"، فقال صاحب الدجاج: "يا سبحان الله، المدرسة كلها للمسلمين"، فقال له: "تكذب ما فيها مسلم إلا أنا!".

ويُحكى عن نجا التقدوسي أنه كان يستعمل قرنة زيه لا يزيد عليها ويجلس في القرنة التي على باب البيمارستان المنصوريّ
21 الذي سمّيها بعضهم زاوية، ويُستعمل عليها رطل حلوى مصري من العقدة المرشوشة المبخّرة الممسّكة من عند ابن قيصر بستة وثلاثين نقرة، لا يطعم منها لأحد عقدة، ولو جاءه صاحب الحلّ والعقد وواظب على ذلك سنينًا صيفًا وشتاء حتى سُمّي بالقرني، قلت: وأدركته وكان له فضيلة ومَشاركة في التاريخ والأشعار (من مجزوء الخفيف):

24

ومالع نزله في *** قُرينة بجنينة

27 يبلعها ثمّ يجلس *** مسلجيًا في قرينة][4]

ابن حِكّينا في البسندود[5] (من المنسرح):

30

أقرصة هشّة مدوّرة *** كأنّها في النقاء كافور

33 كأنّها في الصحاف مطبقة *** دراهم فوقها دنانير[6]

---

7 مآكل] في ب28b: المواكِل 7–8 ابن ... تمر] –ب؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص373: وقال ابن تميم في لبأ وتمر 10 لبن] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص373: لبأ 10 أتانا] ب28b: أتا 12 سماء من فضّة] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص373: سماء فضة 21 الذي] هكذا في ب28b 22 وواظب] ب28b: وواضب

[1]–الأصل. [2]وهو: مجير الدين أبو عبد الله محمد ابن يعقوب ابن علي المعروف بابن تميم الإسعردي، توفي سنة 684هـ/1285م، راجع: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج4، ص54-62؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج5، ص148-154. [3]راجع: البوصيري، البردة، ص13. [4]–الأصل. [5]وهو: أبو محمد الحسن ابن أحمد حِكّينا البغدادي، توفي سنة 528هـ/1134م، راجع: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص319؛ العمري، مسالك الأبصار، ج16، ص11؛ والبسندود نوع من أنواع الحلويات شكلها على هيئة أقراص صغيرة، راجع: كنز الفوائد في تنويع الموائد، 88r. [6]–ب؛ لم يذكر الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص398 مؤلف هذا المقطوع.

شهاب الدين ابن بركة مواليا في حلاوة الحُلبة[1]:

3 لقد حمّلني الدوا حمْله وبي قد مال

لنحو بيّاع حُلْبَه غاية الامال

6 فقلتُ مذ حطّني عندو وانا عمّال

9 ما لي انا ذنب هوني حطّني الحمّال[2]

المقر الصدري ابن البارزي قوله في العسل مضمنًا (من الطويل):

12 رأى عسلاً بعض المصاطيل عندنا *** فلم يستطعْ والله عن وصله صبرًا

15 فقلتُ لصحبي هل شجاع يردّه *** فقد جاء زحفًا في كتيبته الخضرَا

السراج الوراق قوله في الزلابية (من الطويل):

18 أحبّ التي تقلي خلافًا لعاذلي *** وإن صدّ عنّي بعد صدّ لها عنّي

21 وها هي من أجلي على النار أصبحتْ *** وما سلمتْ مع ذاك يومًا من الطعن[3]

ونقلت من **كتاب القطر النُباتي** في القطائف (من الطويل):

24 أقول وقد جاء الغلام بصحنه *** عُقيب طعام الفطر يا غاية المنى

27 بعيشك قلْ لي جاء صحن قطائف *** وبحْ باسم من أهوى ودعني من الكنى[4]

وكتب الشيخ برهان الدين القيراطي[5] إلى القاضي نور الدين ابن حجر (من الكامل):

30 مولاي نور الدين ضيفك لم يزلْ *** يروى مكارمك الصحيحة عن عطاء

33 صدقتْ قطائفك الكبار حلاوة *** بفمي وليس بمنكر صدق القطائ ف[6]

ويعجبني قوله مع بديع التضمين (من الطويل):

36 لقد نطقتْ زهر الثنا بقطائف *** تخيّرها فاخترْ لنفسك ما يحلو

/64b/

39 تقول اسمعوا منّي مدائح مرسلي *** فكلي إنّ حدّثكم ألسن تتلو[7]

---

1 شهاب ... الحُلبة] ب25a: وما ألطف قول حبيبنا الأديب شهاب الدين أحمد بن بركة، وقد ترك رفاقه ووقف على بائع الحلبة، فقالوا له: أنشئْ، فأنشدهم هذين البيتين المواليا 11 المقر ... مضمنًا] ب19b: وأنشدني في تضمينه القاضي صدر الدين هبة الله ابن البارزي 13 المصاطيل] هكذا في الأصل؛ ب19b: مساطيل 15 كتيبته] ب19b: كثيبته 27 قلْ لي] هكذا في الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396؛ الأصل: قلي؛ ديوان ابن نباتة (سوق الرقيق)، ث1، :193a قل، وما ذكرناه ليستقيم البحر 27 الكنى] هكذا في الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396؛ الأصل: الكنا 29 وكتب ... ابن حجر] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396: وقال الشيخ برهان الدين القيراطي وكتب بها إلى القاضي نور الدين ابن حجر والد سيدنا القاضي شهاب الدين رحمهم الله 39 فكلي ... حدّثكم ألسن] هكذا في الأصل

[1]راجع: كنز الفوائد، 9v، 10r. [2]سقط هذا البيت من ب25a. [3]–ب. [4] –ب والقطر النباتي، مخطوطة باريس. [5]وهو: إبراهيم ابن عبد الله ابن محمد ابن عسكر ابن مظفر ابن نجم ابن شادي، الشيخ الإمام العالم العلامة برهان الدين ابن مفتي المسلمين شرف الدين الطائي الطريفي الشهير بالقيراطي المصري، 726هـ/1325م-781هـ/1379م، راجع: ابن تغري بردي، المنهل، ج1، ص89-95. [6]—ب؛ والفاء في الهامش. [7]–ب.

العلامة شهاب الدين الحجازي فيمن وعده بقطائف (من مجزوء الكامل):

3 بتنا حيارى ساهرين *** ونحن ننتظر القطائف

حتّى التمستُ البائعين *** بسوقهم لم ألقَ طائف[1]

6

الصفدي (من الطويل):

9 أتاني صحن من قطائفك التي *** حكت زهر روض قد تنبت بالقطر

فلا غروَ إن صدقتَ حلو حديثها *** وسكّرها يروى بي عن أبي ذرّ[2]

12

الشيخ جمال الدين ابن نباتة مع حلاوة التضمين (من الطويل):

15 رعى الله نعماك التي من أقلّها *** قطائف من القطر النبات لها قطر

أمدّ لها كفّي فاهتزّ فرحة *** كما انتفض العصفور بلّله القطر[3]

18

لطيفة تحكى عن الشيخ شهاب الدين ابن غانم أنه استعملها بزائد وتوجّه إلى عند بعض أصحابه، فلما جاءه قلع جندته واطمأنّ، فأخذ صاحبه الجندة وخبّأها على سبيل العبث، ثم جاءه بصحن كبير مغطى، فلما كشفه لم يجد فيه إلا سبع حبات 21 من القطائف في غاية الصغر، فقال: "ويحك ما هذا؟"، فقال له: "كُلْ وإن استطبتها زدناك"، فلما أكلها لم يأته بشيء آخر، ثم أمره بالانصراف فلما قام لينصرف لم يجد جندته فسأل عنها فقال له: "أخذتها ثمن القطائف التي أكلتها"، فقال وقد قدح الزيه بفكره (من مجزوء الرجز):

24

قلْ للذي ضيّفني *** في بيته سبع لقم

27 ورام أخذ جندتي *** هذا على الرطل بكم[4]؟

القيراطي في الكنافة (من الطويل):

30

كنافتنا قد أزهرتْ ببياضها *** وأرجاؤها من فوق فستقها خضر

33 فقلتُ اسلمي لي يا كنافة دائمًا *** ولا زال منهلًا بأقطارك القطر[5]

---

7 الصفدي] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص397: الصلاح الصفدي 9 حكت زهر] الغزولي، مطالع البدور، ج 2، ص 397: غدت وهي 9 تنبت] هكذا في الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص397؛ الأصل: نبت 11 حديثها] هكذا في الغزولي، مطالع البدور، ج 2، ص 397؛ الأصل: حديثه 11 وسكّرها] هكذا في الغزولي، مطالع البدور، ج 2، ص 397؛ الأصل: وسكره 11 يروى] هكذا في الأصل؛ الغزولي، مطالع البدور، ج 2، ص 397: يرويه 11 بي] هكذا في الأصل؛ الغزولي، مطالع البدور، ج 2، ص 397: لي 15 رعى . . . أقلّها] ديوان ابن نباتة المصري، مخطوطة موصل (مو)، 35b : رعى الله من قاضي القضاة مكارما 15 قطائف . . . قطر] ديوان ابن نباتة (سوق الرقيق)، ث1، 91a : قطايف من قطر الندي لها بحر؛ ديوان ابن نباتة (سوق الرقيق)، مكتبة أحمد الثالث (ث2)، 110a : قطائف في طي النوال لها نشر؛ ديوان ابن نباتة المصري، مخطوطة موصل (مو)، 35b : رعت حالتي من بعد ما شفها الدهر؛ الأصل والغزولي، مطالع السرور، ج2، ص398: قطايف من قطر النبات لها قطر 17 أمدّ . . . فرحة] ديوان ابن نباتة (سوق الرقيق)، ث2، 91a : أمد لها كفي فيهتزّ فرحة؛ ديوان ابن نباتة المصري، مو، 35b : تجود على ضعفي فاهتز نحوها 20 مغطى] الأصل: مغطا

[1] –ب. [2] –ب؛ وهو: أبو ذرّ جُنْدُب بن جُنَادة الغفاري الكناني، توفي سنة 32 هـ/652م، وهو من أوائل أصحاب محمد، قيل إنه كان رابعًا أو خامسًا لمن أدركوا الإسلام وكان مشهورًا بصدقه حتى تشبه فضلاؤه بعيسى بن مريم: "قال: أخبرنا يزيد بن هارون قال: أخبرنا أبو أمية بن يعلى، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَا أَظَلَّتِ الْخَضْرَاءُ، وَلَا أَقَلَّتِ الْغَبْرَاءُ عَلَى ذِي لَهْجَةٍ أَصْدَقَ مِنْ أَبِي ذَرٍّ، مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى تَوَاضُعِ عِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ، فَلْيَنْظُرْ إِلَى أَبِي ذَرٍّ»، راجع: ابن سعد البغدادي، الطبقات الكبرى، ج4، ص228 و J. Robson, ABŪ DHARR, dans EI^2, vol. 1, pp. 114-115 و A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 39. [3] –ب. [4] —ب. [5] –ب.

ونقلت في الكافة قول شيخ الهزل والجدّ المرحوم سيدي عليّ ابن سودون الذي استخرجه من جواهر فكره ما يُغني عن الدرّ المكنون، ومن أراد تحقيق ما ذكرته فليطالع كتابه المسمّى: بـ**نزهة النفوس ومضحك العبوس**، فمنه قوله من أبيات في وصفها، وهي (من الوافر):

بها كم خبّلتْ عقلي خيوط *** تمدّ من الكافة في الصحون

إنّ سكبوا عليها القطر أبقى *** أشير بإصبعي أي قطّروني[1]

وكتب أبو الحسين الجزّار[2] يستهدي قطراً (من الطويل):

أيا علم الدين الذي جوّد كفّه *** براحته قد أخجل الغيث والبحرَا

لئنّ أمحلتْ أرض الكافة إنّني *** لأرجو لها من سحب راحتك القطرَا

ابن نباتة يستهدي (من البسيط):

لجود قاضي القضاة أشكو *** عجزي عن الحلو في صيامي

والقطر أرجو ولا عجيب *** للقطر يرجي من الغمامِ

وله مضمناً (من البسيط):

شكرًا لبرّك يا غيث العفاة ولا *** زالتْ مدائحك العلياء تنتخب

قد جدتَ بالقطر حتّى زدتَ في طمع *** وأوّل الغيث قطر ثمّ ينسكب

ومما يرتّشف الذوق حلاوته قول عيسى العالية[3] (من الطويل):

تهنّ بنصف كم به من حلاوة *** وجدْ لي بفضل لا يضيع ثوابهُ

فإنّ لساني صارم وفمي له *** قراب وأرجو أن يحليَ قرابهُ

---

7 إنّ] هكذا في الأصل؛ ابن سودون، نزهة النفوس، ص59: إذا 9 وكتب . . . قطراً] ب25a: ومن لطائف أبو الحسين الجزّار ما كتب به للوزير في استهداء قطراً 9 أبو الحسين] في الأصل: أبو الحسن 13 لأرجو] ب25b: لأرجوا 15 ابن نباتة يستهدي] ب25b: وكتب الشيخ جمال الدين محمد بن نباتة يستهدي قطراً 17 أشكو] ب 26b وديوان ابن نباتة المصري (سوق الرقيق)، ث1، 174a : أشكوا 19 أرجو] ب25b وديوان ابن نباتة المصري (سوق الرقيق)، ث1، 174a : أرجوا 19 للقطر] هكذا في ديوان ابن نباتة المصري (سوق الرقيق)، ث1، 174a والغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396؛ الأصل وب25b: القطر 19 يرجي من الغمامِ] ب25b: يرجع من الغمام ي 21 وله مضمناً] ب25b: وكتب إليه عقيب الإيجاز مضمناً رحمه الله 23 لبرّك] ديوان ابن نباتة المصري (سوق الرقيق)، ث1، 23a : لنعماك 25 الغيث قطر] ب25b: الغيب قطر؛ ديوان ابن نباتة المصري (سوق الرقيق)، ث2، 135a : القطر غيث 27 ومما . . . العالية] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص397: وأنشدني القاضي بدر الدين ابن الدماميني قال أنشدني شرف الدين عيسى بن حجاج العالية لنفسه 27 ومما] هكذا في ب25b؛ الأصل: وممن 29 بنصف] السخاوي، الضوء اللامع، ج6، ص152 وابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج2، ص310: بشهر 29 بفضل] السخاوي، الضوء اللامع، ج6، ص152 وابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج2، ص310: ببر 31 وأرجو] ب25b: وأرجوا 31 يحليَ] هكذا في ب25b؛ الأصل: يحلا؛ لغزولي، مطالع البدور، ج2، ص397: يحل

[1] –ب. [2] وهو: يحيى ابن عبد العظيم ابن يحيى ابن محمد ابن علي، الشيخ جمال الدين أبو الحسين الجزّار المصريّ، ولد تقريباً سنة 603هـ/1206م وتوفي سنة 679هـ/1281م، راجع: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج4، ص277-293؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج7، ص346-347.

[3] وهو: عيسى ابن حجاج ابن عيسى ابن شَدَّاد الشرف السَّعْدِيّ القاهري الشاعر الشطرنجي العالية، 730هـ/1330م-807هـ/1404م، راجع: السخاوي، الضوء اللامع، ج6، ص151-152؛ ابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج2، ص310.

ونقل صاحب كتاب **مطالع البدور في منازل السرور**، قال : نقلت من تذكرة العلاء الوداعي عن الصاحب فخر الدين ابن الشيرجي أنه أهدى للأمير بدر [الدين] ابن لؤلؤ المسعودي قصب سكّر من الغور، فأرسل إليه مع الرسول قمع سكّر، وكتب معه رقعة فيها (من الكامل): 3

كالبحر يمطره السحاب وما له *** فضل عليه لأنّه من مائه

6

وكتب المقرّ الناصري [محمد] ابن البارزي[1] إلى التقوي ابن حجة الحموي ملغزاً في سكّر نبات (من البسيط):

9 يا قاضي الأدب احكمْ لي فدا أدبي *** حلا مذاقًا فوقع لي بتحسين

واقبلْ شهادة ما أهديته تر من *** تصحيف معكوسه ثان يزكّيني

12

فكتب ابن حجة إليه الجواب وضمّنه لغزًا زائد الحلاوة في قطر (من البسيط):

15 أهديتَ لغزًا حلا ذوقًا مكرّره *** فأنحلّ مذ حلّ في قلبي بتمكين

/65a/

وفزتُ منه بشكر في مصحّفه *** بيان معناه للإبداع يهديني

18

تصحيف معكوسه من غير تزكية *** وحقّكم ثابت عندي بتمكين

21 حماة منبته لكن بمصر له *** مزيّة تزدري نبت الرياحين

فحلّ منه لنا لغزًا مجانسه *** يحلّ أحشاء أرضينا فيرضيني

24

يرادف اسم رباب فهو يطربني *** هذا وتصحيفه في العيد يأتيني

27 حلو رقيق بلا حشو لذائقه *** لأنّ قطر النباتي عنه ينبيني

فلا برحتُ برغم الكسر تجبرني *** وكلّما مرّ لي عيش تحلّيني

---

1 قال . . . الوداعي عن] ب25b: عن؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396: ومن تذكرة الوادعي قال 2 أنه . . . المسعودي] ب25b: أنه أهدى إلى الأمير بدر الدين يوسف ابن لؤلؤ المسعودي؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396: أهدى الأمير بدر الدين لؤلؤ المسعودي 2 سكّر من الغور] –ب25b 2 فأرسل] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396: فأرسلت 2 الرسول قمع سكّر] ب25b: القاصد قمع سكر؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396: الرسول أبلوجة سكر مكرّر 2–3 معه رقعة فيها] ب25b: إليه في ظهر رقعته هذا البيت؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص396: فيها رقعة فيها 7 وكتب . . . نبات] ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص352: قلت: وعلى ذكر العسل يحلو أيضًا أن نورد هنا ما ألغزه مولانا المقرّ المرحومي القاضي الناصري محمد ابن البارزي الجهيني الشافعي في سكّر نبات، وكتب به إليّ، وهو 7 [محمد]] هكذا في ب25b؛ –الأصل 9 فدا] هكذا في الأصل، ب25 وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج 2، ص 353: فذا 11 يزكّيني] ب25b: تركيني 13 فكتب . . . قطر] ب25b: فكتب ابن حجة إليه الجواب وحله في قطر؛ ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص353: ورسم لي بحل اللغز والجواب مع الحل لغزًا زائد الحلاوة في قطر، وهو 17 بيان . . . يهديني] هكذا في الأصل وب25b؛ ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص353: وجاء منه بثانٍ قلت يكفيني 19 تزكية] ب25b: تركية 19 وحقّكم . . . بتمكين] ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص353: وحكمه ثابت عندي بتبيين 19 ثابت] ب25b: زائد 23 مجانسه] هكذا في ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص353؛ الأصل وب25b: محاسنه 27 ينبيني] هكذا في الأصل وب26a؛ ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص353: ينسيني 29 تحلّيني] هكذا في ب26a وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص353؛ الأصل: يحليني

[1] وهو: القاضي الناصري كمال الدين محمد ابن البارزي الجهيني، كاتب السر الشريف، توفي سنة 830هـ/1427م، راجع: C. Brockelmann, IBN ḤIDJDJA, dans EI^2, vol. 3, p. 799

وكتب شرف الدين [عيسى] العالية يستهدي خشتنانك (من الوافر):

أيا ربّ الجناب الرحب جدْ لي *** وكثّرْ في العطاء ولا تقلّلْ

وما تعطيه لي من خشكّان *** أيا مولاي فكبّرْ أو فهلّلْ

وأهدى ابن مكانس[1] لزين الدين ابن العجمي[2] في أوائل صحبته حلاوة سكب، فكتب ابن العجمي إليه (من الطويل):

لفضلك يا ذخر العفاة مزيّة *** على السحب لا تخفى على من له لبّ

فأوّل جود الغيث قطر مبدّد *** وغيث نداك الجمّ أوّله سكب

ومن اللطائف ما يُحكى عن شرف الدين الموصلي الشهير بابن الحلاوى[3] أنه أُهدِيَ إليه فرسًا هزيلًا فعلفه، فأصابه داء الحمر لزيادة علفه، فأمر غلامه أن يسيّره ليخفّ ثقله، فأهمل الغلام ما أمره به فتشبّك صدره فلام الغلام فادّعى أنه سيّره، فأنشده (مجزوء الرجز):

جاء غلامي وشكا *** أمر كميتي وبكا

وقال لي لا شكّ بر *** ـذونك قد تلبّكا[4]

ابن الحلاويّ أنا *** فلا تكنْ معلّكا[5]

لو أنّه مسيّر *** لمَا غدا مشبّكا

---

1 [عيسى]] هكذا في ب26a، –الأصل 5 وما ... فهلّلْ] السخاوي، الضوء اللامع، ج6، ص152 وابن حجر العسقلاني، إنباء الغمر، ج2، ص310: وَمَا تهديه لي من خشكّان *** نَهَار الْعِيد كبر أَو فهلل 5 لي من خشكّان] هكذا في ب26a؛ الأصل: من خشتنانك العيد، وما ذكرناه ليستقيم البحر 5 أيا] هكذا في ب26a؛ الأصل: يا، وما ذكرناه ليستقيم البحر 7 وأهدى ... إليه] ب26a: وكتب ابن العجمي للفخري بن مكانس وقد أهدى له حلاوة سكب في أوائل صحبته؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص397: وأنشدني من لفظه لنفسه شيخنا زين الدين بن العجمي أحد فضلاء الديار المصرية، وقد أهدى له حلواء سكب 7 لزين] الأصل: لزيد 9 لفضلك ... العفاة] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص397: لفضلك يا قاضي القضاة 9 ذخر] ب26a: دخر 9 لا تخفى] ب26a: لا تحفى 13–15 ومن اللطائف ... فأنشده] ب26a: ويستظرف قوله في فرسه وقد أصابه داء الحمر لزيادة علفه فأمر لغلامه أن يسيره ليخفّ ثقل صدره فأهمل الغلام فتشبك صدر الفرس فلامه على ذلك فأدعى أنه سيَّره، فأنشد بديهًا؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص512: شرف الدين أحمد الحلاوى وأجاد 13 فرسًا هزيلًا] هكذا في الأصل 14 الغلام] الأصل: العلام 17 وشكا] هكذا في ب26a؛ الأصل: وشكى؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، ص69: فشكا 17 كميتي] ب26a: كمتي 19 وقال ... قد] هكذا في الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص512؛ الأصل: وقال بزدونك لا *** شك لقد ؛ ب26b: وقال تردونك لا *** شك لقد، وما ذكرناه ليستقيم البحر 19 تلبّكا] هكذا في الأصل وب26b؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص512: تشكى 21 فلا تكنْ معلّكا] هكذا في الأصل وب26b والغزولي، مطالع البدور، ج2، ص512؛ العمري، مسال الأبصار، ج28، ص106: دع قولك المعلّك

7 حلاوة سكب] C'est avec toute probabilité le سكب عثماني une espèce de sucrerie, voir sur cela R. Dozy, *Supplément*, vol. 6, p. 101 et Ch. Perry, A Thausand and One "Fritters", pp. 492-3.

[1] وهو: عبد الرحمن ابن عبد الرزاق ابن إبراهيم، الرئيس فخر الدين أبو الفرج، وقيل أبو الفضل ابن شمس الدين ابن علم الدين الشهير بابن مكانس القبطي الحنفي، توفي عام 794هـ/1391مـ، راجع: ابن تغري بردي، المنهل، ج7، ص173-183. [2] وهو: عبد الله ابن علي ابن عبد الملك ابن عبد الله ابن أبي حامد عبد الرحمن ابن الحسن بن عبد الرحمن أبو حامد زين الدين ابن العجميّ، 697هـ/1298مـ-777هـ/1375مـ، راجع: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة، ج3، ص53. [3] وهو: شرف الدين أحمد ابن محمد ابن أبي الوفا الربعي الموصلي ابن الحلاوى، 603هـ/1207مـ-656هـ/1258مـ، راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، ص67-72؛ ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص143-148؛ العمري، مسالك الأبصار، ج28، ص105-106. [4] راجع أيضًا الروايتين التاليتين: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص145: وقال لي لا شـ *** ـك برذونك قد تشبكا؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، ص69: وقال لي لاشكّ بر *** ذونك قد تشبّكا. [5] ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص146 والصفدي، الوافي بالوفيات، ج8، ص69: ابن الحلاوى أنا *** خلَ الرياء والبكا // ولا تخادعني ودع *** حديثك المعلّكا.

وكتب يهنّئ بدر الدين لؤلؤ بنصف شعبان (من الطويل):

أتى للهنا ابن الحلاويّ مادحًا *** بنادر شعر فيكم ومحكم الوصف

يهنّيك بالنصف الذي أنتَ بدره *** وقد جاء في إسعاده غاية اللطف

ففي النصف أبهى ما يرى البدر طالعًا *** وأحسن معمول الحلاويّ في النصف

وكتب الشيخ صدر الدين ابن الأدمي[1] للشيخ بدر الدين الدماميني ملغزًا في لوزينج (من البسيط):

يا من له في عروض الشعر أيّ يد *** فاق الخليل بها فضلاً وتمكينا

ما اسم دوائره في نظمها ائتلفتْ *** والثلم في صدرها مستعمل حينا

أجزاؤه من زحاف الحشو قد سلمتْ *** هذا ويقطع مطويًّا ومخبونا[2]

تصحيف معكوسه لفظ يرادفه *** يا فرد يا رحلة قوم مقيمونا

والعبد منتظراً من حلّه فرجًا *** لا زال سعدك بالإقبال مقرونا

فحلّه الشيخ بدر الدين الدماميني وأجاب (من البسيط):

---

[1] وكتب ... لؤلؤ] ب26a: وكتب الشرفي الموصلي الشهير بابن الحلاوى إلى البدري يوسف ابن لؤلؤ الذهبي يهنيه؛ العمري، مسالك الأبصار، ج28، ص106: ومما اخترته من شعره قوله، مما كتب به إلى بدر الدين لؤلؤ، صاحب الموصل، ليلة [1] لؤلؤ] هكذا في العمري، مسالك الأبصار، ج28، ص106، الأصل: ابن لؤلؤ [3] ومحكم] هكذا في الأصل، ب26a والعمري، مسالك الأبصار، ج28، ص106: محكم، وما ذكرناه ليستقيم البحر [3] الوصف] العمري، مسالك الأبصار، ج28، ص106: الرصف [5] جاء في إسعاده] العمري، مسالك الأبصار، ج28، ص106: حاز في أشعاره [7] الحلاويّ] الأصل: الحلاوة [9] للشيخ] ب26b: إلى الشيخ [9] لوزينج] ب26b: لوزينج رحمه الله تعالى؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص398: كتب سيدنا القاضي صدر الدين ابن الأدمي إلى سيدنا ومولانا أقضي القضاة بدر الدين محمد ابن الدماميني ملغزا في لوذنج يقبل الأرض وينهي أنه أصدرها عن صدر محرور وقلب لانقطاعه عن الباب الكريم مكسور فأسبل عليها من فضلك ستور وأعذر فإنها نفثة مصدور؛ ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج 2، ص 354: وكتب مولانا قاضي القضاة، صدر الدين ابن الآدميّ الحنفي رحمه الله، إلى علامة العصر سيدنا ومولانا الشيخ بدر الدين ابن الدماميني، رحمه الله، ملغزاً في لوزينج وأجاد إلى الغاية، وهو [11] في عروض الشعر] ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص354: في علوم النظم [11] أيّ يد] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص398: أيد [13] ائتلفتْ] هكذا في مطالع البدور، ج2، ص398 وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص354؛ الأصل: ائلفت، ب26b: ااتلفت [15] ومخبونا] ب26b: مختونا [17] معكوسه] مطالع البدور، ج2، ص398: معكوسة [19] من حلّه] ب26b: من جله [21] فحلّه ... وأجاب] ب26b: فكتب إليه الجواب وأبدع؛ الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص399: وقد جهزها لتنوب عنه في تقبيل اليد الكريمة وتستمطر من سحائب جوابه الصيب ديمه، فكتب إليه الجواب يقبل الأرض وينهي ورود المشرفة التي عذب معناها وشهد أهل الذوق بحلاوة مجناها وحاول العبد حل لغزها السير فأذن دون شهده ابن النحل وقرنه بألغاز المتأدبين فإذا هو مخصب النبات بتوال القطر وإذا تلك مطروقة المحل بالمحل وكادت مرارة الفقير تنفطر لعجزه عن هذه الحلاوة وجرى على عادته في الأسف المكرر حيث فقد هذا الرونق وتلك الطلاوة ولكنه عقد الفضيحة على نفسه بعد أن استقال وتجاسر بعد الخوف على نظم الجواب فقال؛ ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص354: فحله المشار إليه رحمه الله، وأجاد إلى الغاية، والجواب

[1] وكتب ... لؤلؤ] Il s'agit avec toute probabilité de Badr al-Dīn Lu'lu' Abū l-Faḍā'il al-Mālik al-Raḥīm, le dernier de la dynastie des Zanǧīdes de Mossoul qui fut désigné prince par décret caliphale en 629/1232, voir sur cela Cl. Cahen, LU'LU', dans *EI*², vol. 5, p. 821. Le témoin parisien confond le gouverneur de Mossoul avec le poète damascène Badr al-Dīn Yūsuf Ibn Lu'lu' al-Ḏahabī al-Dimašqī qui, d'après al-Ṣafadī, *al-Wāfī bi-l-wafiyyāt*, vol. 29, p. 122 et Ibn Šākir al-Kutubī, *Fawāt al-wafiyyāt*, vol. 4, p. 368, serait mort en 608/1211 à l'âge de 73 ans, donc incompatible avec l'auteur du poème qui, quant à lui, serait né, d'après les mêmes sources biographiques, en 603/1207, voir plus haut la notice biographique à propos d'Ibn al-Ḥalāwā. [9] لوزينج] Sur cette pâtisserie voir Ch. Perry, What to Order, pp. 222-3 et Id, The Description of Familiar Foods, pp. 418-19.

[1]وهو: قاضي القضاة صدر الدين علي ابن أمين الدين محمد ابن محمد الدمشقي الحنفي المعروف بابن الأدمي، 764هـ/1366م-816هـ/1413م، راجع: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج14، ص122. [2]الثلم، صدر، زحاف، الحشو، مطويًا ومخبونًا مصطلحات عروض الشعر.

يا مرسلًا من شهي النظم لي كلّما *** منه ابن سكرة قد راح مغبونا

لله درّك صدرًا من حلاوته *** وجوهر النظم لم يبرحْ يحلّينا

حليتُ لغزك إذ أبهمتَه فلذا *** يا فاتني رحتُ بالأعجاب مفتونا

هذا وكم قد رأينا في دوائره *** للكفّ قبضًا يزيد العقل تمكينا

وليس في إضماره مستحسنًا فأين *** بالكشف عنه لمن وافاك تحسينا[1]

وكنْ لنا هاديًا صوب الصواب ودمْ *** فينا أمينًا رشيد الرأي مأمونا

والله تعالى يحلي أفواه شاكريه بما هو أشهى من اللوزينج وأحلى وأعناق المتأدبين [من كلمه] بما هو [أنفس] من الدرّ وأغلى.

وحُكي عن أبي نواس أنه دخل في بعض الأيام على الرشيد، فوجد بين يديه جام لوزينج وبيده ريشة من فضّة، قال أبو نواس: فنظرت إلى الجام ففهم عنّي وعلم ما في نفسي، فشكّ لوزينجة وناولني إيّاها، فقلت: قال الله تعالى: ﴿ثَانِيَ اثْنَيْنِ﴾[2]، فناولني الثانية، فقلت: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُم﴾[3]، فناولني الثالثة، فقلت: ﴿رَابِعُهُم كَلْبُهُم﴾[4]، فناولني الرابعة، فقلت: ﴿خَمْسَةٌ سَادِسُهُم كَلْبُهُم﴾[5]، فناولني الخامسة، فقلت: خلق الله ﴿السَّمَوَات وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام﴾[6]، فناولني السادسة، فقلت: ﴿سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا﴾[7]، فناولني السابعة، فقلت: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُم يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[8]، /65b/ فناولني الثامنة، فقلت: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ﴾[9]، فناولني التاسعة، فقلت: ﴿وَأَتْمَمْنَاهَا بِعَشْرٍ﴾[10]، فناولني العاشرة، فقلت: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا﴾[11]، فناولني الحادية عشر، فقلت: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا﴾[12]، فقال: "إلى متى يا أبا نواس؟"، فقلت: "يا أمير المؤمنين، إلى قوله: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[13]"، فضحك وقال: "خذه بارك الله لك فيه إلى ما تحب وتختار".

[وكُتب إلى شيخنا العلامة برهان الدين الباعوني[14] وقد أُهديت له حلوى مع مخبوز مقليّ، سقى الله تعالى ثراه بوابل القطر، ما صورته يقبّل الأرض تقبيلًا يحلو مكرره بقية، ويعلن بدعاء يصرح به ولا يخفيه، وينهي وصول المسيّر من الحلوى والمنّ الذي ما عنه سلوى مقرونًا بالمعمول المحقّق المأمول رافلاً في حلل السكّر في ملابس ساطعة البياض، مشبّهًا بما عليه من النضارة أزهار الرياض، فالله همّته ما أعلاها، وتحفته التقويّة البدريّة ما أحلاها وأجلاها، ولا سيما المنّ الذي زيّن سماء

[1] النظم] ب26b: اللفظ [5] حليتُ] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص399: جليت [9] فأين] هكذا في الأصل وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص355، ب26b: فابن، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص399: فادم [11] الرأي] ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص355: العقل [13] شاكريه] الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص399: ذكريه [13] وأحلى] الأصل و ب26b: وأحلا، ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص355: وأحلى و يحلي [13] [من كلمه]] هكذا في ب26b، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص399 وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص355؛ –الأصل [13] [أنفس]] هكذا في ب26b، الغزولي، مطالع البدور، ج2، ص399 وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص355؛ –الأصل [14] وأغلى] الأصل و ب26b: وأغلا [15–23] وحُكي ... وتختار] [15] وحُكي] ب26b: وحكى بعض المؤرخين [15] في بعض الأيام] –ب26b [15] جام] –ب26b [16] فشكّ] ب26b: فمسك [17] إلاَّ هُوَ] الأصل: إلا وهو [18] الله] ب27a: الله تعالى [20] الثامنة] هكذا في ب27a، الأصل: الثمانية [22] قوله] ب27a قوله تعالى [25] يحلو] ب27a: يحلوا

[15–23] وحُكي ... وتختار] Ce récit, avec des variantes, est présent dans plusieurs recueils comme par exemple al-Ḫatīb al-Baġdādī, *al-Taṭfīl*, pp. 40-1, al-Ābī, *Naṯr al-durr*, vol. 2, pp. 183-5. Voir aussi U. Marzolph, *Arabia Ridens*, vol. 2, p. 180 n. 766, Id, The Qoran and jocular Literature, p. 484 et G. J. van Gelder, *Of Dishes and Discours*, p. 89 et p. 145 note 58.

[1] قبضًا وإضمار من المصطلحات العروضية. [2] سورة التوبة، الآية 40. [3] سورة المجادلة، الآية 7. [4] سورة الكهف، الآية 22. [5] سورة الكهف، الآية 22. [6] سورة الأعراف، الآية 54؛ سورة يونس، الآية 3؛ سورة هود، الآية 7؛ سورة الحديد، الآية 4. [7] سورة الملك، الآية 3؛ سورة نوح، الآية 15. [8] سورة الحاقة، الآية 17. [9] سورة الإسراء، الآية 101. [10] سورة الأعراف، الآية 142. [11] سورة يوسف، الآية 4. [12] سورة التوبة، الآية 36. [13] سورة الصافات، الآية 147. [14] وهو: إبراهيم ابن أحمد ابن ناصر ابن خليفة ابن فرج ابن عبد الله ابن عبد الرحمن، الشيخ الخطيب برهان الدين ابن قاضي القضاة شهاب الدين الباعوني، 777هـ/1375م-870هـ/1465م، راجع: ابن تغري بردي، المنهل، ج1، ص42-43.

الصحون بمصابيحه، وأنجل زكيّ المسك بريحه. والمعمول الذي كان ابن الرومي[1] إليه يومئ بقوله في لوزينجية (من السريع):

[...][2]

لم تغلق الشهوة أبوابها *** إلا أبتْ زلفاه أن يحجبا

مستكثف الحشو ولكنّه *** أرقّ قشرًا من نسيم الصبا

لو أنّه صوّر من خبزه *** ثغر لكان الواضح الأشنبا

فلا إذا العين رأتْها نبتْ *** ولا إذا الضرس علاها نبا[3]

والعجب من مولانا كيف قلاه وهو بهذه الصفة والنعوت التي تستحلا كلّما مرَّت على اللسان والشفة، ولقد وقعنا عليه وقوع المساطيل، وفعلنا به ما فعل بالأباطيل، والولاة من حكّام السوء بالبراطيل، فشكرًا لله هذه الصدقات الذي ما أبطلها المنّ، والمكارم التي ما خاب فيها الظنّ، وأدام ظلّه للوارف وإحسانه الذي غمرنا بالعوارف][4].

ومن اللطائف ما يُحكى عن بعض الظرفاء الحشّاشيّة أنه جلس على سماط وكان فيه عزيزى بعسل نحل إلا أنه ناقص الحلاوة، فقال لمن حضره: "أظنّ هذا عُمل قبل أن يوحيَ ربّك إلى النحل"[5].

ومن الظرائف ما وقع للأديب برهان الدين المعمار أنه دخل على العلاء ابن فضل الله العمري فقدم له عزيزى بسكر وضع عليه دهن لوز، فلما شرعوا في الأكل أمالوا عنه الصحن فلم ينله من الدهن شيء، فلما طال ذلك عليه خرق بإصبعه نهرًا فجرى إلى بين يديه وجعل يغمّس ويأكل، فقال له ابن فضل الله: "يا معمار، ﴿أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا﴾[6]؟"، فقال: "كلّا، ولكن ﴿[ف]سُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَاه [بِهِ الأَرْضَ]﴾"[7]، فضحك منه.

ومن اللطائف ما وقع للشيخ شهاب الدين ابن العطار الدنيسري[8] وقد طلب وظيفة من السلطان تقوم به [وبعياله]، فتغامزوا عليه المباشرين، وقالوا: "إن رأى مولانا السلطان أن يعطيه نظارة جيش سيس فإن ناظرها توفي "، وقد ورد الخبر بذلك، فتبسم ابن العطار، وأنشد ارتجالًا (من السريع):

---

5 لم تغلق] هكذا في ديوان ابن الرومي، ج1، ص333، ب27a: لم يعلق 11 رأتْها] هكذا في ديوان ابن الرومي، ج1، ص334، ب27a: رأيته 11 علاها] هكذا في ديوان ابن الرومي، ج1، ص334، ب27a: علاه 13 تستحلا] هكذا في ب27a 14 الذي] هكذا في ب28a 16 ومن اللطائف] ب28a: ومن لطائف 16 الحشّاشيّة] ب28a: الحشايشية 16 إلا أنه] –ب28a 17 الحلاوة] ب28a: الحلو 17 عُمل] ب28a: حمِل 18 ومن الظرائف] ب28a: ومن النكت الحلوة 18 العمري] هكذا في ب28a، الأصل: الغزيزي 18 فقدم له] ب28a: فعزم عليه في 19 وضع] ب28a: وصنع 19 أمالوا] ب28a: أمالوا ابن فضل الله 19 ينله] ب28a: تباله 19 شيء] هكذا في الأصل، ب28a: شيئًا 19 فلما طال] ب28a: وطال 19 خرق] ب28a: نخرق المعمار 19–20 نهرًا فجرى] ب28a: مجراه جرت 20 وجعل] ب28a: فجعل 20 له] –ب28a 21 [بِهِ الأَرْضَ]﴾"] –الأصل 22 ومن ... الدين] ب28a: ويحسن إيراد ما وقع للشهاب أحمد 22 السلطان] السلطان الملك الناصر 22 [وبعياله]] هكذا في ب28a، –الأصل 23 المباشرين] ب28a: مبشري الدولة 23 جيش] ب28a: جيوش 23–24 توفي ... ارتجالًا] ب28a: تعيش رأس مولانا السلطان فيه، وهذه المطالعة ناطقة بذلك

18 العلاء ابن فضل الله العمري] Avec toute probabilité il s'agit de Šihāb al-Dīn Aḥmad Ibn Yaḥyā Ibn Faḍl Allāh al-Qurašī al-ᶜAdawī al-ᶜUmarī (m. 749/1349), auteur du *Masālik al-abṣār* et contemporain d'al-Miᶜmār, voir K. S. Salibi, IBN FAḌL ALLĀH AL-ᶜUMARĪ, dans EI^2, vol. 3, pp. 758-759. 23 سيس] Nom d'une ville actuellement en Armenie plusieurs fois sacagée par les mongoles et par les gouverneurs d'Alep notamment en 1359 et 1369, voir Yāqūt, *Muᶜǧam al-buldān*, vol. 3, pp. 297-8 et V. F. Büchner, SĪS, dans EI^2, vol. 9, pp. 678-9.

[1] وهو: أبو الحسن عليّ ابن العبّاس ابن الجريدي ابن الروميّ، 221هـ/836م-283هـ/896م، راجع: S. Boustany, IBN AL-RŪMĪ, dans EI^2, vol. 3, pp. 907-909 [2] هناك سقط في ب28a. [3] نظم هذه الأبيات على غير نظام قصيدة ابن الرومي، للقصيدة الكاملة راجع: ديوان ابن الرومي، ج1، ص326-335. [4] –الأصل. [5] إشارة إلى سورة النحل، الآية 68: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾. [6] سورة الكهف، الآية 71. [7] إشارة إلى سورة فاطر، الآية: 9: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾، راجع أيضًا: الخطيب البغدادي، التطفيل، ص 74-75 و U. Marzolph, The Qoran, p. 483 و Id, *Arabia Ridens,* vol. 2, p. 108 [8] وهو: أحمد ابن محمد ابن عليّ شِهاب الدين ابن العطار الدُّنيسري، 746هـ/1345-794هـ/1392م، راجع: الزركلي، الأعلام، ج1، ص225.

طلبتُ رزقًا قيل رحْ ناظرًا *** جيوش سيس قلتُ رأي تعيس

3 لو أن دا الحكّام في سطلة *** لما رضوا أنّي أبقى بسيس

وللعلاء الموصلي في العجمية متغزلًا: (من المجتثّ)

6 شغفتُ في عجميّة *** ألفاظها سكّرية

9 خلتْ ولم أنسَ عمري *** حلاوة العجميّة[1]

وهو مأخوذ من قول القاضي محيي الدين ابن عبد الظاهر[2] (من الخفيف):

12 وبروحي هويتُه أعجميًّا *** لي لذّت ألفاظه الغتميّة

15 كم حلا عُجمة فقلتُ نحلّي *** خلّني والحلاوة العجميّة[3]

ويعجبني في الغزل قول الشيخ برهان الدين القيراطي (من البسيط):

18 ريق الحلاويّ أحلى من حلاوته *** في خصره دنف والردف منفوشُ

21 والدمع سكب وأحشائي مقرّضة *** والخدّ منّي بماء العين مرشوشُ[4]

وما أحلى قول بعض المواليا:

24 دمعي جرى يا حلاوي سكب منشاتك

27 والقلب ناطق ومن لك قد رفع شاتك

ويا ملبس مسيّر تحت طبقاتك

30 والغير محشي مشبّك بين سِيقاتك[5]

33 وللشرف القوّاس[6] هذه الأبيات الغزل (من الوافر):

بصحن الخدّ من سكب الدموع *** جرى كالقطر سيلًا من وُلُوعي

---

1 قيل] هكذا في ب28a وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص216؛ الأصل: قليل 3 لو أن] هكذا في ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص216؛ الأصل وب28a: لو لا أن 3 دا] ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص216: ذي 3 سطلة] هكذا في ب28a وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص216؛ الأصل: صطلة 3 لما رضوا] ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص216: ما طلبوا 9 حلاوة] الأصل: حلاوية 13 وبروحي] الصفدي، الوافي بالوفيات، ج17، ص153: بنفسي 13 أعجميًّا] الصفدي، الوافي بالوفيات، ج17، ص153 وابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص67: عجميًا 13 لذّت] ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص67: ذلت 15 عُجمة] هكذا في ابن حجة الحموي، خزانة الأدب، ج2، ص67؛ الأصل والصفدي، الوافي بالوفيات، ج17، ص153: عجمية 19 أحلى] الأصل: أحلا 23 أحلى] الأصل: أحلا 33 وللشرف ... الغزل] ب28b: وكان كثيرًا ما ينشد هذه الأبيات ويقول: سمعتها من مصنفها 35 سكب] ب28b: سبك

5 العجمية] A propos de la “ḥalwā al-a^cğamiyya” ou “ḥalāwat al-^cağamiyya”, voir Ch. Perry, The Description of Familiar Foods, p. 423 et le *Kanz al-fawā’id*, 81r.

[1] –ب. [2] وهو: عبد الله ابن عبد الظاهر ابن نشوان ابن عبد الظاهر ابن نجدة الجذامي المصري، محيي الدين أبو الفضل ابن رشيد الدين، 620هـ/1223م-692هـ/1293م، راجع: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج2، ص179-191؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج17، ص135-155؛ الزركلي، الأعلام، ج4، ص98. [3] –ب [4] –ب. [5] –ب. [6] وهو: جوبان ابن مسعود ابن سعد الله القواس الدنيسري، توفي تقريبًا سنة 680هـ/1281م، راجع: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج1، ص303-309؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج11، ص167-169؛ العمري، مسالك الأبصار، ج28، ص197-204؛ الزركلي، الأعلام، ج2،ص143.

على دنف بخدّيه نبات *** له فضل على فرش الربيع

3 وقلبي ناطق بجديد حسن *** به كم قد تحلّى من خليعي

بمنفوش الروادف قد قهرني *** فهل لي ناصر أو من شفيع

6 أصيّر ملبّكًا لمّا أراه *** على عدل المعلّك بالشّنيعِي

9 مسيّر لحظه سهم مصيب *** به كم من مكفّن في الربوعِ

وحشو القلب ملآن بحب *** به لبّي تملّك مع هجوعي

12 وروحي فيه تألفة بثغر *** يفوق السكّريّ مع البديعي

15 به الجلّاب حلّ لشاربيه *** كدرياق شفاء للّسيع

يمنّ عليّ والسلوى حرام *** ويحلو المنّ إذ يبدو ضجيعي

18 له خدّ به الورد المربّى *** إلى الجاني ألذّ من الهجوعِ

21 وخاصّ الحبّ يعقد كلّ عام *** على قلبي بمنبره الرفيعِ

وربّ مليحة مرّتْ وحلّتْ *** بثوب تستقي فيه لميعِ

24 يعامل قدّها المعمول يفتي *** على تلفي ويفتك في نجيعي

27 مشبّك نقشها روض أريض *** سواء برأسه تحت القموعِ

صحائف فضّة كتبتْ عليها *** أساطير بها ملكتْ جميعي

30 لبستُ الحسن كنّوها الغواني *** لذلك صرتُ منها كالصريع

33 تقيّدني سلاسل معصميها *** إذا جنّ الظلام من الوُلُوعِ

أعارتْ فرقها للفجر حسنًا *** وتخفي الشمس في وقت الطلوعِ

36 /66a/
فلو إبليس شاهد مقلتيها *** لأصبحْ ساجدًا بعد الركوعِ[1]

39 تعلّم سحرها هاروت[2] حتّى *** يألّف في الملآ بين الجموعِي

فلو حيّتْ لأحيَتْ ميْتَ هجر *** ولو حنّتْ لِمَا أَحْنَتْ ضُلوعِي

42

---

3 بجديد] هكذا في ب29a، في الأصل هي كلمة من غير نقاط، وما ذكرناه ليستقيم البحر 3 تحلّى] ب29a: تحلا 3 خليعي] ب29a: خليع 7 عدل] هكذا في ب29a، الأصل: عدل 9 الربوعِ] ب29a: الربوعي 11 هجوعي] هكذا في ب29a، الأصل: هجوع 15 كدرياق] هكذا في ب29a، الأصل: كالذرياق 17 ويحلو] ب29a: يحلوا 17 يبدو] ب29a: يبدوا 19 المربّى] الأصل و ب29a: مربا 23 فيه] الأصل وب29a: في، وما ذكرناه ليستقيم البحر 25 نجيعي] ب29a: الجميع 27 مشبّك] ب29a: منبك 27 سواء] ب29a: شوا 29 كتبتْ] ب29a: كتب 29 أساطير] ب29a: د **** أساطير 29 بها] هكذا في ب29a، الأصل: به 31 لبستُ] ب29a: بينت 31 الغواني] ب29a: الغاني 31 لذلك] ب29a: كذلك 31 منها] ب29a: عنها 39 يألّف] ب29a: تالف 41 ميْتَ] ب29a: كل ميت 41 ضُلوعِي] ب29a: طلوعي

[1] –ب. [2] إشارة إلى قصة هاروت وماروت في سورة البقرة، الآية 101-102.

وما أظرف قول الشاب الظريف محمد ابن العفيف[1] (من مجزوء الرجز):

لم أنسه لمّا أتى مقبلًا *** وجاد بالوصل وما ألوى

وقعتُ بالرشف على ريقه *** وقع المساطيل على الحلوى

[وورد من بلاد الشمال إلى دمشق المحروسة في سنة تسع وستين وثمانمائة رجل أعجمي يدعي بالشريف من غير شطفة خضراء ونصب له خيمة تحت قلعتها، ووضع تحتها أنواعًا من الأعشاب، وضرب خيمة ثانية بإزائها، وصار يأخذ من تلك الأعشاب ويركّب منه، فسخّه يعقدها قدّام الناس بالحلو ويبيع والناس تهرع إليه، واستمرّ مدّة إلى أن ورد عليه مطالعة من الديار المصرية (من البسيط):

"يا رائحًا لدمشق تحت قلعتها *** سلِّمْ على بائع المعجون بالخيميْ

وبعد: فإن أهل مصر متشوّقة إلى مطالع أنوارك، والعيون متشوّفة لبديع أسرارك، فلا يسكن ما بهم من الشوق حتى ليشاهدوا جمالك المصون، وتلتذّ النفوس بمعمولك الحلو، وتقرّ بأسراره العيون وغير ذلك". فما ساع العجمي إلا أنه فكّ خيامه وسار نحو الديار المصرية، وذلك في أوائل سنة سبعين وثمانمائة، وفتح له حانوتًا في بين القصرين على باب الأمير تمر المحمودي الظاهري والي القاهرة المعزية المحروسة، وصنع للناس ضروبًا من أصناف الحلوى، ثم عمل قصدًا بديعًا في المقابلات والنقوش والزهر والزرع والأشجار بأنواع الفواكه الذي لا شكّ في لونها وتكوّنها بحيث إنه أذهل العقول، وقدّمه للسلطان فانفتحت الأعين إليه، ثم عمل للناس أنواع الملبسات، ثم دولب قاعة حلوى بها عدّة من الصناع واصطنع لهم كمّثرى وتفاح وبلح أحمر وأصفر وغير ذلك، إذا أكل الرجل بلحة واحدة تغيّبه في الحال حتى اتّلف غالب أهل مصر رجالًا ونساء وأطفالًا، ولقد قلّ من تجده منهم إلا وفي جيبه من حلاوة الشريف. وصارت الناس لا تهادي إلا بحلاوة الشريف، ويعبّئ منها مجامع إلى البلاد حتى صنّفوا فيه وفيها الحقائق والرقصات، وسارت بها الركبان إلى أن دخلت امرأة بعض أمراء العشرات إلى الحمّام وكانت خشداشتها أطعمتها بلحة، ولم تكن تعرفها قبل ذلك، فما دخلت الحمّام حتى غابت عن وجودها، فأرادت [أن] تستعمل نورة، فأكلها رأسها، ويدها بها أثر النورة، فحكّت رأسها، فوجدت لذلك لذّة فما رفعت يدها من رأسها حتى سقطت ظفيرتها، وسال أثره إلى حواجبها وأجفان عيونها، فخرجت خروجًا مشنعًا وهي لا تعي، فقال لها الأمير: "ما هذا؟"، فقالت: "خشداشتي فلانة امرأة فلان أطعمتني بلحة من حلاوة غير أنها محشيّة ملبسة، حصل منها هذا". فاجتمع الأمير بمحتسب القاهرة وأخبره بما حصل لعجوزه، فطلب الشريف وقال له: "أنت تجعل في الحلوى حشيش؟"، فقال: "لا"، قال: "فاعمل قدّامي"، قال: "بسم الله"، وكتب له الأجزاء، وقال: "ارسل أيّها المحتسب أحضر لنا بهذه من أيّ عطّار أردت"، ثم ركّبه قدّامه، فقال: "ظلمناك، ما فيه حشيشًا". وطلع منتصرًا فبلغ الأمير المشدّ فأرسل خلفه وألبسه خلعة، وصار يخدمه كلّ يوم بألف نقرة، حتى صار له في كل خطّ وشارع حانوتًا لبيع حلاوة الشريف، فاختلفت الناس في هذا المسطل المغيب. فمنهم من قال: حافر الحمار ينقعه ويأخذ ماؤه ليضيفه إلى ما يركّبه من الأعشاب، ومنهم من قال: إنه الداتورة، ومنهم من قال غير ذلك من النبات، وكلّ هذا فروعًا نشأت من أصل شجرة الزقوم، وسيأتي الكلام عليها إن شاء الله تعالى في محلّه][2].

---

1 وما ... العفيف] ب30a: وقال غفر الله له ولنا والمسلمين 3 وجاد] هكذا في الأصل وب30b، ديوان الشاب الظريف، ص239، ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج3، ص375 والصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، ص110: أولانيَ 5 ريقه] هكذا في الأصل وب30b، ديوان الشاب الظريف، ص239، ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج3، ص375 والصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، ص110: ثغره 9 ورد] هكذا في ب29b 15 ليشاهدوا] هكذا في ب29b 18 الذي] هكذا في ب29b 22 الحقائق] وقد تكون: الخفائف كما قرأها F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 133-134 27 حشيش] هكذا في ب30a 29 حشيشًا] هكذا في ب30a

[1] وهو: محمد بن سليمان بن عليّ شمس الدين ابن عفيف الدين التلمساني، المعروف بالشاب الظريف، 661هـ/1263م-688هـ/1289م، راجع: ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، ج3، ص382-372؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، ص114-109؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج7، ص363-362؛ الزركلي، الأعلام، ج6، ص150-149؛ راجع أيضًا: ديوان الشاب الظريف، تحقيق شاكر هادي شكر، ص5-9؛ أحمد عبد المجيد محمد خليفة، الشاب الظريف، شاعر الحب والغزل، ص16-37. [2] –الأصل؛ راجع أيضًا: F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 133-134

/76a/
قلت: وليكن هذا آخر ما ألفته من كتابي: **راحة الأرواح في الحشيش والراح**، وقد آن لي الآن أن أشرع في إيراد ما
3 وعدت به [في] هذا الكتاب من حسن الخاتمة لا سيما وقد ابتدئتها بفاتحة إذ لا بد لكل خاتمة من فاتحة[1].

6

[...][2]

فصل
في ذكر من تاب من الحشيش[3]
9

فمن أخلص التوبة برهان الدين المعمار وصرح بقوله من زجل /81b/ وهو:

12 تايب انا عن الحشيش *** طول ما اعيش

احسّ روحي تنطفي وتختفي *** وعقلي يتخبّل وفي اذني طشيش

15

بعد الرياسة والوقار مع الكبار اضحى *** حريفي بو حمار واخوه غريش

18 لو ابصرتني حين ينسطل كان تندهل *** شبهي حين امشي جمل او دب هيش[4]

تصبيني لما ان افيق وامشي الطريق *** ابلعها ارقد ما استفيق مما اطيش

21

اقول لها ايش تاكلي قال ما حلي *** ما تطلب الا ما غلى وما معي ايش

24 قالوا النقانق شهوتي هي بغيتي *** ونا محارف شهوتي قدرة دشيش

تركّب وفي الحلوى تجول لما تصول *** وتنغتم حتى تقول كاترقيش

27

نطلب دراهم تنتقد في ذي البلد *** تفرّغ ولو كانتْ عدد رمل العريش[5]

---

10 فمن ... وهو] ب56b: ومنهم من يخلص التوبة كبرهان الدين المعمار ولعله مات عليها واستبد في إخلاصه إليها حيث قال في بعض الأزجال
12 تايب] س89b وك88a: نايت 12 طول ما اعيش] س89b وك88a: مهما نعيش 14 وتختفي] س89b: تحتفي 14 يتخبّل] ب56b: يتخيل
16 بو] ب56b: لو، س89b، ك88a، د44b، ط84: ابو 16 واخوه] س89b: احي، ك88a: واخي، ق117: واخو، د44b، ط84: واخوا
18 ينسطل] ب56b وط84: ننسطل 18 كان] ط84: هان 18 تندهل] ب56b: تنذهل 20 تصبيني ... افيق] –د، س90a، ك88b، ق118، ط85: لما تسبيني أفيق 20 تصبيني] هكذا في الأصل وب56b 20 ان] هكذا في الأصل وب56b 20 الطريق] ب56b: للطريق
22 وما معي ايش] س90a، ك88b، د45a، ق118، ط85: وما معيش 24 قالوا] س90a، ك88b، د45a، ق118، ط85: قال 24 شهوتي هي بغيتي] ب56b: بغيتي هي شهوتي، س90a، ك88b، د45a، ق118، ط85: منيتي هي بغيتي 24 ونا] ب56b: وانا 26 الحلوى] س90a، ك88b، ق118: الحلوا 26 تجول] هكذا في ب56b وس90a، ك88b، د45a، ق118، ط85، الأصل: تحول 26 وتنغتم] ب56b: وننقتم
26 كاترقيش] ب56b وس90a، ك88b، ق118 : كترقيش 28 ذي] ب56b وط85: دي، س90b، ك88b، ق118: ذا، د45a: دا

28 العريش] C'est le nom d'une ville égyptienne sur la côte méditerranéenne actuellement à la frontière avec la Bande de Gaza, elle était connue pour ses marchés et ses commerces, voir Yāqūt, *Mu^{c}ğam al-buldān*, vol. 4, pp. 113-114 et F. Buhl, AL-^{c}ARĪSH, dans *EI*^{2}, vol. 1, p. 630.

[1] هذه بداية خاتمة الكتاب. [2] هنا تحدث عن: "من تزهد وتاب وأخلص وأناب"، وهذا الجزء خاص بفاتحة الخاتمة للخمر. [3] هنا بدأت فاتحة الخاتمة الخاصة بالحشيش. [4] –س، ك، ق، د. [5] في س90b، ك88b، د45a، ق118، ط85 جاء هذا البيت في آخر الزجل.

اكل ولا اعرف شبع بطني التّسع *** افنيتُ فلوسي والقطع وما بقيش[1]

3 وايّ طفل ابصرو قصدي اجبرو *** ان كان فُرَيّخ ما وفرو او كان بريش[2]

ومنهم من يتوب توبة إفلاس، يُحكى عن الجعبري الروحاني أنه قال: اجتمعت ذات يوم بجماعة من الفقراء، فجعل كل
6 منهم يشكو بخته ويذمّ وقته ويظهر العجز على فوت طلباته وشتات شهواته، وأنا ساكت لا أبدي فاقتي، ولا أذكر خصاصتي،
فسألوني عن سبب صمتي وما الذي رضيت من وقتي، فقلت بديهة (من الخفيف):

9 أنا راض بلعقة من دشيشة *** وبقرص مدوّر من حشيشة

فلماذا أعاتب الدهر والأقـ *** ـدار تجري منه بذمّ المعيشة

12

ومنهم من يموت على غير توبة، كما حكاه لي بعض الصالحين أنه كان ينهي شخصًا عن أكلها فلم ينته ويزجره فلم ينزجر،
فمات بدائه من غير توبة منها، فرآه في النوم كأنه جالس في مكان مقفر مقتم مظلم وبيده قطعة من حشيش وهو ناظر إليها
15 عاكف عليها متعذّب برؤيتها ومتألم بمشاهدتها، فقال له: "ويحك ما هذا بيدك؟"، فقال: "هذه الحشيشة التي كنت آكلها في
دار الدنيا فمتُّ عن غير توبة من أكلها، فلما صرت إلى ههنا وجدتها بيدي كما ترى"، وقيل لي: "هذا ما كنت تحب في دنياك
فلم ينفل نفلتها من يدك، ولم يخل زقّومها من بطنك حتى تحشر كهيئتك إلى أرض القيامة وتعرض على ربّك"، فقال له: "ما
18 كنت أنصحك في ترك أكلها وأحذرك من ردأة فعلها وعقوبة إثمها؟"، قال: "حقًّا، ولكن أبيت قبول النصيحة فلاقيت ما
تراني فيه من العذاب والفضيحة". وهذه الرؤيا يدلّ عليها قول النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم: « يَمُوتُ الْمَرْءُ عَلَى مَا عَاشَ عَلَيْهِ
وَيَحْشُرُ عَلَى مَا مَاتَ عَلَيْهِ»[3]، [عليه الصلاة والسلام: «الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ»][4]. نسأل الله العفو والعافية، وأن لا يخجلنا يوم
21 العرض عليه.

---

1 افنيتُ] س90a وك88b، د44b، ق117: وأفنيت 1 بقيش] ب56b: تقيش، ك88b: بقي شي 3 ابصرو] ط85: ابصروا 3 اجبرو] ط85: اجبروا 3 ان . . . بريش] ب56b: وان كان فقير ما وفروا وكان بريش 3 فُرَيّخ] هكذا في الأصل وب56b وس90a-b، د45a وط85، وربما الصواب هو فريخًا 3 او] س90b: وان 5 ومنهم . . . إفلاس] ب56a: ولا يكون توبة إفلاس حتى إذا أيسر عاد لما كان عليه، كما 6 يشكو] ب56a: يشكوا 6 وقته] ب56b: دهره ووقته 6 شهواته] ب56b: شهواته وأنه تائب عن تعاطي معلومه لقلة اليسار وشدة الافتقار ولو أعطينا المال لأجرينا على إخواننا ما يكفيهم من المأكل والانسطال. قال الجعبري 7 رضيت] ب56b: رضيت به 7 بديهة] ب56b: بديهًا 11 فلماذا] هكذا في ب56b، الأصل: قلما، وما ذكرناه ليستقيم البحر 13 الصالحين] ب57b: مشايخنا الصوفية 13 ينته] ب57b: ينتهي 14 فمات . . . منها] ب57b: حتى مات فجاءت من غير توبة 14 مقتم] –ب57b 15 بيدك] ب57b: الذي بيدك 16 فمتُّ عن] ب57b: ومت على 16 ههنا] ب57b: هنا 17 فلم . . . يدك] ب57b: فلم ينفعك قتلتها بيدك 18 في ترك . . . فلاقيت] ب57b: في تركها في دار الدنيا قال ما قبلت النصيحة فلا كفيت 19 الرؤيا] –ب 19 يَمُوتُ] –ب 20 [عليه . . . أَحَبَّ»]] هكذا في ب57b، –الأصل 20 نسأل الله] ب57b: نسألك اللهم 20 يخجلنا] ب57b: تخجلنا 21 عليه] ب57b: عليك بأعمالنا التي هي غير وافية

[1] في س90a، ك88b، د44b، ق117، ط85 جاء هذا البيت في مكان بيت: لو أبصرتني ... هيش. [2] –ك، ق؛ في س90a-b، د45a، ط85 جاء هذا البيت في مكان بيت: آكل ... ما بقيش. [3] راجع: أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، ص181: اعتمادا على قبول المخاطب، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: «يَمُوتُ الْمَرْءُ عَلَى مَا عَاشَ عَلَيْهِ، وَيَحْشُرُ عَلَى مَا مَاتَ عَلَيْهِ»، وهاتان مقدمتان نتيجتهما أن المرء يحشر على ما عاش عليه، فحالة الحياة هي الحد الأصغر، وحالة الممات هي الحد الأوسط. ومهما ساوت حالة الحشر حالة الموت، وساوت حالة الموت حالة الحياة، فقد ساوت حالة الحشر حالة الحياة. راجع أيضًا: أبو حامد الغزالي، أحياء علوم الدين، ج4، ص178. [4] هذا جزء من حديث نصه الكامل هو: حدثنا علي بن حجر، قال: أخبرنا إسماعيل بن جعفر، عن حميد، عن أنس، أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: يا رسول الله متى قيام الساعة؟ فقام النبي صلَّى الله عليه وسلّم إلى الصلاة، فلما قضى صلاته قال: «أَيْنَ السَّائِلُ عَنْ قِيَامِ السَّاعَةِ؟» فقال الرجل: أنا يا رسول الله، قال: «مَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟»، قال: يا رسول اللهِ ما أعددتُ لها كبير صلاة ولا صوم إلا أنّي أحبُّ الله ورسوله. فقال رسول الله صلَّى الله عليه وسلّم: "الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ وَأَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ فَمَا رَأَيْتُ فَرِحَ الْمُسْلِمُونَ بَعْدَ الإِسْلاَمِ فَرَحَهُمْ بِهَذَا». هذا حديث حسن صحيح، الترمذي، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، ج4، ص173 أو رقم 2385.

ومنهم من تنسيه والعياذ بالله الشهادة، كما حُكي عن بعضهم أنه قيل له عند طلوع الروح: "تشاهدْ"، فقال: "زيدني قتيتة ممضوغة"، وخرجت روحه في آخر الغين والهاء من ممضوغة، ومات لوقته ولم يتشاهد، نسأل الله حسن الخاتمة والموت على التوحيد.

ومنهم من تجنّنه لأن اسمها: شاه دانج، وهي لفظة فارسية أي: سلطانة الجنون، كما يُحكى عن بعض الحلبيين أنه كان يتزيّا بزي طلبة العلم وكان يأكلها كثيرًا فتحكّم فيه أثرها ونشف دماغه وأحدث عنده الحدة والمرق حتى تجنّن، وخرج من زي الفقهاء إلى هيئة الحرافيش والسفهاء ولم يقايل أكلها وزاد فعلها به وضررها إلى أن تحكّم منه الشيطان وألقى إليه أن يروي حديثًا زورًا وبهتانًا، ويعزوه بافترائه إلى الربّ الديان، فكان يقول بين الحرافشة والسفهاء: /82a/ إنه لمّا خلق الله النبات ودعاه إليه لم يبادر إلى طاعته أولًا إلا نبات الغبيراء، فقال له: "وعزتي وجلالي وبهائي وكمالي، لم أخلق خلقًا نباتيًّا أشرف ولا ألطف منك ولم أسكنك إلاّ في كلّ عقل نقيّ وبطن تقيّ من بطون عبادي الصالحين"، فكذّب الشيطان اللعين وخسر الخسران المبين، ومعتقد هذا كافر [حزين]، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، [﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ﴾][1].

ومنهم من تسلبه من النعمة، كما شُوهد منهم خلائق لا تحصى كثرةً وعددًا ممن يتخلّف له عن أبويه نعم ضخمة ووظائف جمة وأموال كثيرة جدًّا وخيول وأقمشة وغير ذلك، فيتعاطى أكلها فما يمضي عليه برهة من الزمان إلا وقد صار بعد غناه وعزّه ذليلًا فقيرًا ووجاهته وعظمه بعيدًا حقيرًا قد أنحفت جسده وأسقمته، وتوفي فتصدّق عليه بالكفن، اللّهم كما أنعمت فزد وكما وهبت فلا تسلب، ولو ذكرناهم بأسمائهم لضاق عن ذكرهم هذا المختصر، فنسأل الله العافية[2].

ومنهم من لا يصبر عنها فطرًا كان أم صيامًا حتى لقد حُكي عن بعضهم أنه كان يستعملها عند السحور في الصوم، ومما شُوهد عيانًا في ليلة الخامس والعشرين من شهر رمضان المعظم قدره من سنة ٨٦٧ مُسك فيها رجل يقال له القيسوني[3] قبيل المغرب في الجامع الجديد بدمشق، المنسوب أنشأه إلى المقرّ المرحوم بردبك صهر الملك الأشرف إينال، وهي في يده يريد بلعها فأُحيط به وحُمل إلى المقرّ المرحوم تنم بن عبد الرزاق[4] نائب الشام فاستقره فأقر، وقال: "ما طحنها لي إلا فلان"، فجِيء به فأقر فأُمِر بضربهما وطيف بهما البلد على جملين، وكان لهما يوم مشهود، وسُجِنا ونُفِيا من البلد عقيب ذلك، وعملت فيهما الحقائق والأشعار وسارت بحكايتهما الركبان، فاحذرْ يا أخي كل الحذر فإن الشيطان عدو للبشر، وانظرْ بعين الصدق واليقين كيف أوقع هذين اللعين وزيّن لهما هذه الحشيشة النجيسة الذي كم فيها من داء وبليّة دسيسة، وغرّهم الشيطان وأسكرهم

---

1 والعياذ بالله] –ب 1–3 كما ... التوحيد] ب57a-b: كما حكاه لي بعض مشايخنا أنه قيل لشيخ كان يتعاطى بلعها وقد حضرته الوفاة تشاهد يا فلان فيقول زيدني لبقية ممضوغة ومات في الحال /57b/ نسألك اللهم الموت على الشهادة وحسن الخاتمة 4 ومنهم ... الجنون] ب57a: قلت ولهذا قال بعض مشايخنا إن اسمها شاه ذانج وهذا لفظة فارسية تفسيرها بالعربي سلطانة الجنون 4–5 يتزيّا بزي طلبة] ب49a: يتزايا بطلبة 5 يأكلها] ب49a: يستعملها 5 ونشف ... تجنّن] ب49a: وتقروش دماغه بضررها وأحدث عند الحدة حتى تجنّن 5 وخرج] ب49a: نخرج 6 هيئة الحرافيش والسفهاء] ب49a: زيّ الحرافش السفهاء 6 يقايل] ب49a: يقابل 6 به وضررها] ب49a: فيه 6 منه] ب49a: فيه 7 وبهتانًا] الأصل وب49a: بهتان 7 ويعزوه] ب49a: ويعروه 7 بين ... والسفهاء] –ب 7 النبات] ب49a: هذا النبات 8 لم يبادر ... الغبيراء] ب49a: بادر إلى طاعته 9 ولم] ب49a: فلم 9 تقيّ] ب49a: نقي 10 [حزين]] هكذا في ب49a، –الأصل 13 ذليلًا] الأصل: دليلًا 14 ولو] الأصل: ولق 15–1.63 ومنهم ... رمضان] في ب57a-b رواية أخرى وهي: ومنهم من يعتاد بأكلها فلا يصبر عنها في الإفطار ولا في الصيام ولا في الأمراض ولا في السقام، كما سمعته أذناي وشاهدته عيناي عند سؤالي لتأليف هذا الكتاب وذلك في سنة سبع وستين وثمانمائة قبض على شخص يقال له شمس الدين القيسوني من جامع بردبك الإفرنجي صهر السلطان الملك الأشرف اينال ودواداره الثاني الذي بناه بين بابي الفرج والكراديس بدمشق المحروسة قبيل المغرب خامس عشرين شهر رمضان المعظم قدره وحرمته والحشيشة في يده يريد بلعها، فاحتاطوا به الناس وحملوه إلى كافل دمشق وهو الأمير تنم المحتسب المؤيدي فسأله عن ذلك فاعترف بأنه مَا صحنها وإنما فلان صحنها وأردنا بلعها عند الآذان فضربهما وأشهرهما في البلد وكان لهما نهارًا مشهودًا ثم نفاهما وعملت فيهما الحقائق والأشعار وسارت بحكايتهما الركبان في جميع الأقطار. فالحذر يا عشير كل الحذر فإن الشيطان عدو البشر وانظر بعين الصدق واليقين كيف أوقع هؤلاء الملاعين وزين لهما الحشيشة وأسكرهما في رمضان، ولعلها كانت ليلة القدر كما هو المشهور عند العلماء الأعيان ومنهم من تنسيه الشهادة 18 بن] الأصل: من 20 الحقائق] وقد تكون: الخفائف؛ في الأصل: الحفايف، ولكن في ب57b: الحقائق 21 الذي] هكذا في الأصل

17 المقرّ المرحوم بردبك صهر الملك الأشرف إينال] Voir M. C. Şehabeddin Tekindağ, ĪNĀL (or AYNĀL) AL-ADJRŪD, dans EI^2, vol. 3, pp. 1198-1199. Quant à Bardabak, nom des plusieurs émirs circassiens, ou, d'après le témoin parisien de la *Rāḥa*, Bardabak al-Ifranǧī ou al-Afranǧī, qui était le beau-fils du sultan Īnāl, nous n'avons pas trouvé d'informations dans les sources.

[1] سورة الصافات، الآية 106؛ هكذا في ب49a، –الأصل. [2] –ب. [3] لم نجد معلومات عن هذا الشخص. [4] وهو: الأمير سيف الدين تَنَم ابن عبد الله ابن عبد الرزّاق المحتسب المؤيدي أمير مجلس نائب الشام، توفي سنة 868هـ/1463م، راجع: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج16، ص332-330؛ ابن تغري بردي، المنهل الصافي، ج4، ص177-175.

في رمضان. وإيّاك أن تعمل بقول عماد الدين ابن الشمّاع[1] ولو قيل فيه عديم الدين لكان أصوب ، حيث يقول (من الخفيف):

3 في خُمار الحشيش سر خفيّ *** دقّ تعبيره عن الأفهام

حرّموها من غير نقل وعقل *** وحرام تحريم غير الحرام[2]

6 حبّذا حين تلقياني ساه *** عن فضول وعن كثير كلام

9 مقعد بعد نهضتي لقيامي *** أخرس بعد ردّ كلّ كلام

ويعجبني في الردّ عليه قول القائل، وأجاد ثم أفاد (من الخفيف):

12 كذب القائلون أن حلالًا *** كلّما فعله كفعل المدام

15 حرّموه نقلًاوعقلًا وشرعًا *** وحرام تحليل شيء حرام

أقول : وتجب التوبة والإقلاع على كل مسلم منهما ومن كل ذنب، وشرط التوبة: الندم والإقلاع والعزم على أن لا
18 يعود، فمتى فُقد واحد من هذه الثلاثة لم تصحّ توبته وكان كاذبًا على الله تعالى، ولهذا كثير من الجهّال يتوبون في أوّل الثلاثة أشهر أو في أوَّل رمضان كما تقدّم، ويقولون: "فلان رفع السكين"، وليس قصدهم إلا تلك الأيام خاصة، وإنه إذا جاء العيد انعكفوا على ما كانوا عليه من الفساد، وربما صاروا يعدونها يومًا بعد يوم لثقلها عليهم، ثم لم يكفهم ذلك حتى يتوهّموا أنّهم
21 تائبون مثابون على فعلهم. وبعض الجهّال يتوب إذا حصل له إفلاس أو ضيق، ولعمري إنّ هذا عين المعصيّة، نعوذ بالله من هذا الاعتقاد الفاسد. فهو من ﴿الْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[3]، وإذا مات كان عاصيًا مدمنًا، وإن لم يفعله في تلك الأيام فالأعمال بالنيات[4]. وقد سئل النبيّ، /82b/ صلّى الله عليه وسلّم،
24 عن المدمن: "أهو الذي لا يستفيق من شربها؟"، قال: «لاَ، وَلَكِنْ الَّذِي إِذَا وَجَدَهَا شَرِبَهَا وَلَوْ بَعْدَ حِينَ»، نسألك اللّهم تجلّت نعماؤك وتقدّست أسماؤك أن تجعلنا من الذين أخلصوا التوبة وأجادوا، ولا تجعلنا بلطفك من الذين عادوا بمنّك ويُمنِك، يا ربّ العالمين.

---

1 وإيّاك . . . بقول] ب50a: وقال بحلها 1 أصوب . . . يقول] ب50a: أنبه وأحسن في الأسماع 7 تلقياني] هكذا في ب50a، الأصل: تلقاني 9 نهضتي] هكذا في ب50a، الأصل: نهضي 11 قول . . . أفاد] ب50a: وعلى من تقدّمه قول العلامة الشيخ إسماعيل بن المعري مفتي بلاد اليمن وعالمها رحمه الله تعالى، وأثابه 15 نقلًاوعقلًا] ب50a: عقلًا ونقلًا 17 أقول . . . ذنب] –ب 17–18 على أن لا يعود] ب141a: أن لا تعود 18 توبته وكان] ب141a: توبتك وكنت 18–23 على الله . . . بالنيات] ب141a: على الله العالم بما في الوجود * وإياك بعد حين إذا رأيت الخمر والندمان * ترجع للعصيان * فتكون قد ضيعت عملك ووقعت في محذور معًا فتصبح من ﴿الْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ [في النص: جعل] سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾. وإن حضرته ولم تفعله وقلت أغدا أفعله والجيات أكثر من الرايحات وقد اضمرت شربه ومت من يومك كنت عاصيًا مدمنًا، «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ» 19 خاصة] الأصل: الخلصة 20 يتوهّموا] هكذا في الأصل 22 ضَلَّ] الأصل: صل 24–26 نسألك . . . العالمين] ب141a-b: واجتهد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واحذر أنك تنهي وتأمر وأنت /141b/ على فعلاء لك الأكبر 25 نعماؤك] الأصل: نعمايك

[1] وهو: محمد ابن عبد الكريم ابن عثمان عماد الدين أبو عبد الله المارديني الحنفي المعروف بابن الشماع، 629هـ/2-1231مـ-676هـ/1277مـ، راجع: الصفدي، الوافي بالوفيات، ج3، ص231. [2] راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص211؛ بدر الدين العينس، عقد الجمان، ص207. ورد 102-101 F. Rosenthal, *The Herb*, pp. رواية أخرى لهذين البيتين وهي رواية أبي يوسف بن الصاحب صفي الدين بن شكر المصري (ت 688هـ/1289مـ):
في خمار الحشيش معنى مرامي *** يا أهيل العقول والأفهام
حرموها من غير عقل ونقل *** وحرام تحريم غير الحرام.

[3] سورة الكهف، الآية 103-104. [4] راجع: البخاري، صحيح، ج1، ص6، رقم 1 : «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ»، A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 4, p. 385

الخاتمة

وأما خاتمة هذا الكتاب هي نتيجة أولي الألباب في إيراد ما جاء في تحريم المحرّمات وغيرها، وما انخرط في سلك هذا النظام وأيضًا من الله في ذلك العفو والغفران وحسن الختام.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ،

الحمد لله الذي حرّم على عباده كلّ ما يسكر من الشراب العادي للعقل الرزين، شفقة منه على اضطراب العقول بسقوطها في هاوية دركات سجين، فتعوّض بعضهم عنها بالحشيشة المستنجسة، لخسر الخسران المبين وزعم بجهله أنّها تسكر، فكذب المفتري الخائن الظنين، وصلى الله على سيّدنا محمد سيّد الأولين والآخرين وعلى آله الأئمة الطاهرين وأصحابه الخلفاء الراشدين في كل وقت وحين، وبعد:

فقد أظهرت الكشف الصحيح والتعريف الرباني الفصيح فيما جاء في تحريم المحرّمات من غريب الأحاديث وبديع الآيات، قال الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1]. وفي **سنن أبي داود** عن عبد الله ابن عمرو ابن العاص، رضي الله عنهم، أن النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، نهى عن الخمر والميسر والكوبة والطوبة[2]، فالخمر: هو الذي يخامر العقل[3]، وكلّ ما خامر العقل فهو مسكر؛ والميسر: هو القمار على اختلاف طرقه وأنواعه؛ والكوبة: هي البربط يعني العود، وقيل طبل الحرافشة ونحوهما؛ والطوبة: هي الطين المجفف الذي تأكله النساء. وفي **الصحيحين** إنّ النبيّ، صلعم، قال: «مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا، ثُمَّ لَمْ يَتُبْ مِنْ شُرْبِهَا، حَرَّمَهَا اللهُ عَلَيْهِ فِي الْآخِرَةِ»[4]، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[5]، فبيّن سبحانه وتعالى المفسدة التي حرّم الخمر لأجلها وهي أنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع العداوة والبغضاء، وهذا أمر يشترك فيه جميع المسكرات لا فرق في ذلك بين مسكر ومسكر، والله حرّم القليل لأنه يدعو إلى الكثير، وهذا موجود في جميع المسكرات[6]، ومذهب جمهور العلماء ومشايخ الإسلام أنّ: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام"[7]، و"ما أسكر كثيره فقليله حرام"[8]، كما ورد بهذا الأحاديث الصحاح: "ومن شرب من شراب مسكر فلا يحل له قربان المسجد حتى يصحو، ولا تصحّ صلاته حتى يعلم ما يقول، ولا بد أن يغسل فمه ويديه وثيابه من هذا، والصلاة فرض عليه لكن لا

2–8 وأما ... وحين] ب140a: قلت وقد تكلم فيه كثير من علماء الأعيان فهو متصوف وتبع كلام الفلاسفة وحكماء اليونان، قد جاءت الشريعة المظهرة بحسن البيان والتبيان 3 وأيضًا] الأصل: ايصا 11 وفي] ب140a: ففي 11 أبي داود] ب140a: أبي داوود 11 ابن العاص] –ب 12 والكوبة والطوبة] –ب 12 خامر] ب140a: يخامر 12 مسكر] ب140a: حرام 12 والميسر: هو القمار] ب140a: كذلك القمار 13 هي] ب140a: هو 13 يعني] ب140a: بل هو 13 وقيل ... ونحوهما] –ب 13–14 الطين ... تأكله] ب140a: الطينة المجففة التي تأكلها 14–15 وفي ... الْآخِرَةِ] –ب 15 الله تعالى] ب140a: تعالى 16 الله] ب140b: الله تعالى 18 موجود] ب140b: تجري 18 جمهور] ب140b: جماهر 19 بهذا] هكذا في الأصل وب140b 19 فلا] ب140b: لم 20 ويديه] ب140b: وبدنه 20 من هذا] ب140b: من هذا الرجس 20–1.65 لا تقبل] ب140b: لا يقبل

[1] –ب؛ سورة المائدة، الآية 90. [2] راجع: سنن أبي داود، ج5، ص527 رقم 3685: حدثنا موسى بن إسماعيل، حدثنا حماد، عن محمد بن إسحاق، عن يزيد بن أبي حبيب، عن الوليد بن عبدة، عن عبد الله بن عمرو، أنّ نبيّ الله صلّى الله عليه وسلّم: نَهَى عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَالْكُوبَةِ وَالْغُبَيْرَاءِ؛ و A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 6, p. 71. [3] هكذا في الأصل وب140a؛ راجع: سنن أبي داود، ج5، ص511 رقم 3669: حدثنا أحمد بن حنبل، حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، حدثنا أبو حيّان، حدثني الشعبي، عن ابن عمر، عن عمر، قال: نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ يَوْمَ نَزَلَ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ: مِنَ الْعِنَبِ، وَالتَّمْرِ، وَالْعَسَلِ، وَالْحِنْطَةِ، وَالشَّعِيرِ، وَالْخَمْرُ، مَا خَامَرَ الْعَقْلَ؛ A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 79. [4] الصحيحين، يعني: صحيح البخاري وصحيح مسلم، راجع: البخاري، صحيح (الأشربة)، ج7، ص104 رقم 5575 ومسلم ابن الحجاج، صحيح (الأشرب)، ج3، ص1588 رقم 77، وهو: عن ابن عمر، قال: «مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ فِي الدُّنْيَا، فَلَمْ يَتُبْ مِنْهَا، حُرِمَهَا فِي الْآخِرَةِ»، راجع أيضًا A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 80. [5] سورة المائدة، الآية 91. [6] راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص191-192. [7] راجع: مسلم بن الحجاج، صحيح (الأشربة)، ج3، ص1587 رقم 73؛ أبو داود السجستاني، سنن (الأشربة)، ج3، ص327 رقم 3679؛ الترمذي، سنن (الأشربة)، ج3، ص354 رقم 1861؛ أحمد ابن حنبل، مسند، ج4، ص344 رقم 4645؛ ابن ماجة، سنن (الأشربة)، ج2، ص1124 رقم 3390: "كل مسكر خمر، وكل خمر حرام"؛ راجع أيضًا: A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 79. [8] راجع: الترمذي، سنن (الأشربة)، ج3، ص356 رقم 1865؛ ابن ماجة، سنن (الأشربة)، ج2، ص1124 رقم 3392؛ أحمد ابن حنبل، مسند، ج5، ص164-165 رقم 5648 وج6، ص131 رقم 6558 وص230 رقم 6674؛ راجع أيضًا: A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 391.

تقبل حتى يتوب أربعين يومًا"[1]، وقال تعالى: و﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾[2]، وقيل: من شرب الخمر طار نور الإيمان من قلبه وهو ملعون، وإذا مشى لعنته الأرض، وإن مات على حاله من غير توبة فتح الله له في قبره بابًا من النار ويكتب بين عينيه: "آيس من رحمة الله"، أخرجه محمد ابن علي الحكيم الترمذي في كتاب **نوادر الأصول**[3]، له من الصحاح: رُوي أن النبيّ، صلعم، قال: «مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ لَمْ يَقْبَلْ اللهُ مِنْهُ صَرْفًا وَلاَ عَدْلًا أَرْبَعِينَ صَبَاحًا»[4]، وعنه، صلعم، أنه قال: «مَنْ مَاتَ مُدْمِنَ الْخَمْرِ، مَاتَ كَعَابِدِ وَثَنٍ»[5]، «وَكَانَ حَقًّا عَلَى اللهِ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ»، قيل: يا رسول الله، وما طينة الخبال؟ قال: «عَرَقُ أَهْلِ النَّارِ»، وقيل: «عُصَارَةُ أَهْلِ النَّارِ»، وهي القيح والدم، أخرجه مسلم[6]. وأجمع العلماء على أن مَن شرب مسكرًا معتقدًا حلّه فهو كافر بالإجماع، وكذلك /83a/ مَن شرب النضوح أو المطبوخ واستحلّ تناوله فهو كافر لأنه أحلّ ما حرّم الله ومَن أحلّ ما حرّم الله فقد كفر[7]، ووالله ما فرّح إبليس شيء كفرحه به[8].

ونقلت من كتاب: **الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة**، لحجة الإسلام الغزالي، أنه قال: ومن الناس من يحشر بفتنته الدنيوية، فقوم مفتنون بالعود ومنعكفون عليه دهرهم فعند قيام أحدهم من قبره يأخذه بيمينه فيطرحه من يده، ويقول: "سحقًا لك! شغلتني عن ذكر الله تعالى فيعود إليه"، ويقول له: "أنا صاحبك ﴿حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾[9]". وكذلك يُبعَث السكران سكرانًا والزامر زامرًا وكل واحد على الحال الذي صدّه عن سبيل الله تعالى، ومثله الحديث الذي ورد في **الصحيح**: "إنّ شارب الخمر يحشر والكوز معلّق في عنقه والقدح بيده وهو أنتن من كل جيفة على الأرض يلعنه كل من عبر به من الخلق[10]".

---

[1] يتوب] ب140b: يفوق [1] وقيل] ب140b: وقال بعض العلماء [2] وهو] ب140b: وهي [2] وإذا ... الأرض] ب140b: ويمشي على الأرض والأرض تلعنه [2] فتح الله له] ب140b: فتح الله تعالى [3] من رحمة الله] ب140b: من رحمة الله ورسوله [3] أخرجه ... **نوادر الأصول**] ب140b: هكذا ذكره ابن علي الحكيم الترمذي وهو في كتاب نوادر الأصول [3–4] له ... الْخَمْرَ] ب140b:عن النبيّ صلى الله عليه وسلم: "من شرب الخمر في الدنيا [8] شيء] هكذا في الأصل

[1] راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص206؛ راجع أيضًا: الترمذي، سنن (الأشربة)، ج3، ص355 رقم 1862: قال عبد الله بن عمر، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «مَنْ شَرِبَ الخَمْرَ لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلاَةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا»؛ ابن ماجة، سنن (الأشربة)، ج2، ص1120 رقم 3377: عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «مَنْ شَرِبَ الْخَمْرَ وَسَكِرَ، لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلاَةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا»؛ أحمد ابن حنبل، مسند، ج6، ص199-200 رقم 6644: [قال عبد الله بن عمرو:] سمعتُ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يقول: «مَنْ شَرِبَ مِنَ الْخَمْرِ شَرْبَةً لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلاَةٌ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا»؛ A. J. Wensinck, J. P. Mensing, *Concordance*, vol. 2, p. 80. [2] سورة النساء، الآية 43. [3] لم يورد الترمذي هذا الحديث في الكتاب المذكور، وهذا الحديث ضعيف جدًّا، هو عن عقوبة قتل المؤمن حيث قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُؤْمِنٍ وَلَوْ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ، لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ: آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»، راجع: ابن ماجة، سنن (كتاب الديات)، ج2، ص874 رقم 2620؛ الألباني، ضعيف سنن ابن ماجة، ص210 رقم 2620؛ ووجدنا أيضًا مثل هذا الحديث عند أبي عبد الله الهمذاني الجورقاني (ت 543هـ/1148م)، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، ج2، ص306-308 رقم 653: أخبرنا ... عن حماد بن زيد، عن أنس بن مالك، عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، أنه قال: «مَنْ طَوَّلَ شَارِبَهُ فِي دَارِ الدُّنْيَا، طَوَّلَ اللَّهُ نَدَامَتَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَسَلَّطَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ بِكُلِّ شَعْرَةٍ عَلَى شَارِبِهِ سَبْعِينَ شَيْطَانًا فَإِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ الْحَالِ، لَا تُسْتَجَابُ لَهُ دَعْوَةٌ، وَلَا تَنْزِلُ عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ، وَلَا يَنْظُرُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ أَطَالَ شَارِبَهُ تُسَمِّيهِ الْمَلَائِكَةُ مُخْبِيًا، وَإِنْ مَاتَ مَاتَ عَاصِيًا، وَقَامَ مِنْ قَبْرِهِ مَكْتُوبٌ بَيْنَ عَيْنَيْهِ: آيِسٌ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ، وَلَا يُطَوِّلُ شَارِبَهُ إِلَّا مَلْعُونٌ عَلَى لِسَانِ الْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ وَيَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ وَالْأَرْضُ تَلْعَنُهُ مِنْ تَحْتِهِ»، ولكن هذا الحديث باطل ويرجع إسناده إلى مجموعة من المجهولين، وحمّاد بن زيد لم يسمع من أنس بن مالك شيئًا ولم يره في خلاف ذلك. [4] راجع: سنن الترمذي، ج3، ص355 رقم 1862. [5] راجع: البخاري، التاريخ الكبير، ج3، ص515 رقم 1715: سعيد بن محمد بن أبي موسى عن ابن المنكدر، عن جابر، عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «مَنْ مَاتَ مُدْمِنَ خَمْرٍ مَاتَ كَعَابِدِ وَثَنٍ»، سمع منه يعقوب بن حميد؛ وابن الجوزي، العلل المتناهية، ج2، ص182 رقم 1116: عن ابن عباس أنه قال: قال رسول اللهِ صلّى الله عليه وسلّم: «مُدْمِنُ الْخَمْرِ، إِنَّ مَاتَ لَقِيَ اللَّهَ كَعَابِدِ وَثَنٍ». [6] مسلم ابن الحجاج، صحيح (الأشربة)، ج3، ص1587 رقم 72: حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا عبد العزيز يعني الدراوردي، عن عمارة بن غزية، عن أبي الزبير، عن جابر، أن رجلًا قدم من جيشان، وجيشان من اليمن، فسأل النبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن شراب يشربونه بأرضهم من الذرة، يقال له: المزر، فقال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «أَوَ مُسْكِرٌ هُوَ؟» قال: نعم، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ، إِنَّ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ عَهْدًا لِمَنْ يَشْرَبُ الْمُسْكِرَ أَنْ يَسْقِيَهُ مِنْ طِينَةِ الْخَبَالِ»، قالوا: يا رسول الله، وما طينة الخبال؟ قال: «عَرَقُ أَهْلِ النَّارِ» أو «عُصَارَةُ أَهْلِ النَّارِ»؛ راجع أيضًا: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص189، 193، 206، 210؛ ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص154. [7] راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص204، 211، 213. [8] –ب؛ راجع: ابن غانم المقدسي، مجلس في ذم الحشيش، ص30. [9] سورة الأعراف، الآية 87. [10] –ب؛ راجع: الغزالي، الدرة الفاخرة، ص27؛ الغزالي، الدرة الفاخرة، تحقيق L. Gautier، ص53.

فيقول: "أين الذين شربوا الخمر في الدنيا وماتوا من غير توبة[1]؟"، فوعزتي لا يحقر حير، وفي الحديث المرفوع: "جمع الشر كله في بيت وجعل مفتاحه الخمر"، وفي كتاب **المبهج**: "الخمر مصباح السرور ولكنها مفتاح الشرور"، وقيل لبعض الحكماء: 3 "تركت النبيذ؟ وهو رسول السرور"، قال: "نعم، ولكن بئس الرسول يرسل إلى القلب فيصعد إلى الرأس[2]"، وقيل: "مهر الخمر العقل والدين والدرهم"، وسئل بعض اللطفاء عن الشراب، فقال: "تضييع عقل ومال وزيادة بول وجنون[3]"، وذهب بعض العلماء إلى أنه لو أوصى لأقلّ الناس عقلًا فإنه يصرف إلى شارب الخمر لأنه يذهب إلى ماله فيتلفه فيما يزيل عقله الذي 6 هو أشرف ما فيه، وقيل لبعض العقلاء: "ألا تشرب الخمر؟"، فقال: "عقلي لا أقدر على جمعه، فكيف أفرقه[4]؟".

وحُكي أن الأمير نُصيبا كان جالسًا عند عبد الملك ابن مروان ينادمه ويؤاكله، فألزمه ذات ليلة في السكر، فقال: "يا أمير المؤمنين لست لك بقرابة ولا لي عليك يد بيضاء ولا أنا ذو حسب ونسب وإنما أنا عبد أسود فأدبي قربني منك وعقلي، 9 فكيف أرضى أن تسلبنيهما وهما قرباني منك؟"، فعجب منه وأعفاه.

ومن النوادر اللطيفة أن بعض الملوك قصد التفرج على المجانين، فدخل عليهم فلما رأى حالهم نظر فيهم شابًّا حسن الهيئة نظيف الصورة يرى عليه آثار اللطف وتلوح عليه شمائل الفطنة، فدنا منه وسأل عن حاله فأجابه بألطف عبارة وأحسن إشارة 12 وذُكر أنه كان له اشتغال في مبادي عمره، ثم عرض له عارض أفضى به إلى هذه الحالة، فسأله الملك عن مسائل، فأجابه عنها بأحسن جواب، فأعجبه إعجابًا شديدًا، ثم إن المجنون قال للملك: "قد سألتني عن أشياء فأجبتك وإني أريد أن أسألك سؤالًا واحدًا"، قال: "وما هو؟"، قال: "متى يجد النائم اللذة في النوم؟"، ففكّر الملك ساعة، ثم قال: "يجد اللذة حال نومه"، فقال 15 المجنون: "حالة النوم ليس له إحساس"، فقال: "قبل الدخول في النوم"، فقال: "كيف توجد لذة النوم قبل وجوده؟"، فقال الملك: "بعد النوم"، فقال: "كيف تجد لذة شيء انقضى؟"، فتحيّر الملك وزاد إعجابًا ، وقال: "لعمري إن هذا لأعقل العقلاء فأولي أن يكون نديمي في هذا اليوم"، وأمر بأن يُنصَب له تخت بإزاء شباك المجنون، ثم أمر الملك بالنبيذ فأحضر وتناول كأسًا 18 فشربه، ثم ملأه وناول المجنون، فقال: "أيها الملك أنت شربت لتصير مثلي وأنا أشرب لأصير مثل مَن؟"، فاتّعظ الملك بكلامه ورمى الكأس من يده وتاب من ساعته، قلت: وهذه النكتة وجدتها هكذا ولم يبيّن المجنون لذة النوم في أي وقت، وسألت جماعة من الفضلاء فلم يجب أحد منهم بشيء[5].

---

1 لا يحقر حير] هكذا في الأصل 7 وحُكي ... في السكر] ب139b: ممن تاب الأمير نصيب الدين دخل إلى عبد الملك بن مروان وكان ينادمه ويؤاكله فاستدعا بالشراب وألزمه بأن ينقض توبته ويشرب معه؛ الغزولي، مطالع البدور، ج1، ص166: وحكي أن نصيبا كان يجالس عبد الملك بن مروان ويؤاكله ويجلس قريبا منه فألزمه بالشرب 8 فأدبي قربني منك وعقلي] ب139a والغزولي، مطالع البدور، ج1، ص166: قربني منك أدبي وعقلي 9 فكيف ... وهما قرباني] الغزولي، مطالع البدور، ج1، ص166: فيأبى بك أن تسلبني أدبي وعقلي الذي قربني 9 وأعفاه] ب139b: ووقع كلامه في قلبه فقال: اذهبا بهذا الشراب، فبعد اليوم لا وقعت عيني عليه؛ الغزولي، مطالع البدور، ج1، ص166: وعفاه 10–11 ومن النوادر ... وسأل] ب139a: وممن تاب السلطان الملك المنصور حسام الدين، فإنه حصل له ضيقة صدر في بعض الأيام، فقال: قصدي اليوم اتفرج على المجانين، فلما دخل عليهم رأى فيهم شابًا نظيف الصورة، حسن الهيئة، يلوح عليه آثار اللطف، فدنا منه وسلم عليه وسأله 11–12 وأحسن ... الملك] ب139a: قال: فما أجلسك في هذا المكان؟ قال: الأعداء والحساد، فإن ليس بي جنون، وإنما لي إشغال في بعض العلوم، فوقع بيني وبين من له ولاية وحكم، فكوني قلت الحق واستجللتم، قالوا: هذا مجنون، فوضعوني في هذا المكان، فصرت الآن مجنونًا. فسأله السلطان 12 فأجابه] ب139a: أجابه 13 إعجابًا ... "قد] ب139a: وانشرح صدره، ثم قال للسلطان: أنت 13–14 فأجبتك ... قال] ب139a: أجبتك عنها وأنا أسألك هذا السؤال، قال السلطان 14 اللذة في النوم] ب139a: لذة النوم 14 الملك ... حال نومه] ب139a: المنصور وقال: يجدها حالة نومه 15 حالة النوم ليس له] هكذا في الأصل؛ ب139a: حالة ليس له 15 في النوم] هكذا في ب138a؛ الأصل: في اليوم 15 فقال] ب139a: فقال المجنون 16 الملك] ب139a-b: الملك حسام الدين 16 فتحيّر] هكذا في ب139b؛ الأصل: فتجير 16–18 إعجابًا ... ثم ملأه] ب139b: إعجابًا، قال المجنون: أيها الملك، من يسأل مثل هذا السؤال يعملوه مجنونًا. قال له: بل أنت أعقل العقلاء وأولي أن تكون اليوم نديمي. فنصب له تختًا قدام شباك المجنون، ثم رسم للساقي أن يملأ، لما شرب ملأ 18 شربت] ب139b: شربت هذا 18 وأنا أشرب لأصير] ب139b: فأنا إذا شربته أصير 18 الملك] ب139b: السلطان 19 ورمى] ب139b: ألقى 19–20 وتاب ... بشيء] ب139b: وتاب لوقته ورسم بإطلاق المجنون وأخذه قدامه إلى أن طلع به إلى القلعة، وصار عنده إلى أن مات رحمه الله فدفنه في ترتيبه [انتهى]

[1]–ب؛ راجع: الذهبي، كتاب الكبائر،ج1، ص87-88: كان يشرب الخمر في الدنيا ومات من غير توبة. [2]–ب؛ راجع: الغزولي، مطالع البدور، ج1، ص194؛ الزمخشري، ربيع الأبرار، ج1، ص44: وعنه [رسول الله]: "جمع الخير كله في بيت، جعل مفتاحه الزهد في الدنيا، وجمع الشر كله في بيت، وجعل مفتاحه حب الدنيا". [3]–ب؛ راجع: الغزولي، مطالع البدور، ج1، ص194. [4]–ب؛ راجع: الغزولي، مطالع البدور، ج1، ص194: "قيل لأعرابي: لِمَ لا تشرب النبيذ؟ قال: لا أشرب عقلي. وقيل لبعضهم: لِمَ لا تشرب؟ فقال: عقلي لا أقدر على جمعه، فكيف أفرقه؟".
[5]هذه الحكاية موجودة في الوطواط، غرر الخصائص، ص166؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج15، ص93-94؛ العاملي، الكشكول، ج2، ص39-38، وهي في الروايات كلّها: "قصة الشاعر ثمامة ابن أشرس (ت 213هـ/828م) والمجنون"، راجع أيضًا: رواية الأتليدي، إعلام الناس، ص151-152 وشيخو، مجاني الأدب في حدائق العرب، ج2، ص175-176، أوردها من الأتليدي.

وقيل: إن إبليس لما لُعِن قال: "[يا] ربّ اجعل لي /83b/ شرابًا"، قال: "شرابك كلّ مسكر[1]"، فقال إبليس: "مهما أعجزني ابن آدم فلن يضجرني إذا سكر آخذ زمامه وأقوده حيث أشاء وأحمله على ما أريد".

وهنا فائدة: وهي أن الأفعى لا ترد الماء ولا تشربه وإذا وجدت الخمر تشرب منه حتى تسكر، فإذا سكرت ترد بقلبه مكانه، وقيل: حدّ السكران أن يحسن عنده القبيح، وقال الشاعر (من مجزوء الخفيف):

أسقياني حتّى ترى *** حسنًا عندي القبيح[2]

وقال العتابي: كان في داري سكران فنام فيه، فقالت لي جاريتي: "رأيت يا سيدي من ضيفنا عجبًا وهو أنه سلح في مرقده فأخذته بيده إلى الخلاء فنام فيه، فرأيت كل شيء منه مقلوب: خرئ حيث ينام ونام حيث يخرأ[3]".

وأوصى بعض العلماء ولده، فقال له: "يا بني [إياك] وشرب الخمر، فإن شرب الخمر يؤدّي إلى النار ويورث صاحبه الفقر"، وفيه عشرة خصال مذمومة، **أولها**: أنه إذا شرب الخمر يصير بمنزلة المجنون ومضحكة للصبيان ومذمّة للعقلاء، **الثانية**: أنها مذهبة للمال، **الثالثة**: أن شربها سبب للعداوة بين الإخوان والأصدقاء، **الرابعة**: أن شربها يمنع عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة، **الخامسة**: أن شربها يحمل مستعملها على الزنا لأنه يطلق امرأته وهو لا يشعر، **السادسة**: أنها مفتاح كل شرّ، **السابعة**: أن شاربها يؤدي حفظته لإدخالهم في مجلس الفسق، **الثامنة**: أن شاربها أوجب على نفسه ثمانين جلدة، **التاسعة**: أنه ردّ باب السماء على نفسه لأنه لا ترتفع حسناته ولا دعواه أربعين صباحًا، **العاشرة**: أنه خاطر بنفسه ويخاف عليه أن ينزع منه الإيمان عند موته، فهذه العقوبات في الدنيا، فما بالك بعقوبات الآخرة فإنها لا تحصى، نسأل الله العفو والعافية.

ولقد رأيت يا أخي في هذا الزمان من يأمر بالمعروف ولا يأتيه، وينهى عن المنكر ولا ينتهي، عافانا الله وإياك، وقد ثبت في **الصحيح** عن أسامة أنه قال: قال رسول الله، صلعم: «يُؤْتَى بِالرَّجُلِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُلْقَى فِي النَّارِ، فَتَنْدَلِقُ أَقْتَابُ بَطْنِهِ، فَيَدُورُ بِهَا كَمَا يَدُورُ الْحِمَارُ بِالرَّحَا، فَيَجْتَمِعُ أَهْلُ النَّارِ إِلَيْهِ، فَيَقُولُونَ: يَا فُلَانُ مَا لَكَ؟ أَلَمْ تَكُنْ تَأْمُرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَتَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ؟ فَيَقُولُ: بَلَى، قَدْ كُنْتُ آمُرُ بِالْمَعْرُوفِ وَلَا آتِيهِ، وَأَنْهَى عَنِ الْمُنْكَرِ وَآتِيهِ»، أخرجه البخاري ومسلم[4]، وقوله: تندلق بالدال المهملة، والأقتاب: جمع قتب وهي خروج الأمعاء من شدة عذابه، انتهى.

---

3 منه] هكذا في الأصل 9 يخرأ] الأصل: يخري 10 العلماء] ب140a: العارفين 10 له] –ب 10 [إياك]] هكذا في ب140a، –الأصل 10–11 يؤدّي ... وفيه] ب140b: يومًا يؤدي إلى 11 **أولها**] ب140b: الأولى 11 للعقلاء] ب140b: للعقل 12 أنها مذهبة] ب140b: أنه مذهب 12 سبب] هكذا في ب140b، الأصل: يسبب 13 يحمل] ب140b: تحمل 13 لأنه ... يشعر] ب140b-141a: فإنه أن لم يكن بفعل كان بالقول فربما /141a/ يطلق زوجته وهو لا يشعر 14 لإدخالهم] ب141a: بإدخالهم 14 جلدة] ب141a: جلدة واللعنة 15 لا ترتفع] ب141a: لا ترفع 15 بنفسه] ب141a: على نفسه 16 لا تحصى] ب141a: لا تحصى ولا تستقصى 16 نسأل ... والعافية] –ب 17 ولقد رأيت ... وإياك] ب141a-b: واجتهد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأحذر أنك تنهي وتأمر وأنت /141b/ على ضلالك الأكبر 17 وقد ثبت] –ب 18 الْقِيَامَةِ] ب141b: القيمة 19 فَيَجْتَمِعُ ... إِلَيْهِ] ب141b: فيجمع إليه أهل النار 21 عذابه] ب141b: العذاب

[1] راجع: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج1، ص768. [2] –ب، مؤلفه أبو نواس, ورواية أخرى لهذا البيت هي: أسقني حتّى تراني *** حسنًا عندي القبيح، راجع: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج2، ص671. [3] –ب، راجع: الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء، ج2، ص677: وقال العتابي: كان في دارنا سكران فقعد على مصلى وسلح فيه، فأخذت بيده إلى المستراح فنام فيه، فقالت جاريتي: يا عجبا، كل شيء منه مقلوب، خرأ حيث ينام الناس ونام حيث يخرأ الناس. [4] راجع: البخاري، صحيح، ج4، ص121 رقم 3267؛ مسلم ابن الحجاج، صحيح، ج4، ص2290 رقم 2989.

فصل
في نقل ما جاء في تحريم الحشيش

قيل: إن أصل منبت شجرة الزقوم المتوعد أكلها أهل النار في النار، أعاذنا الله وإيّاكم منها، نابتة بوسط باطن الأرض فوق الصخرة، وفي الحديث النبويّ [إنها] من سائر جهاتها، والصخرة هي مركز الأرضين السبع، وباطن السبع أرضين هي غيوب السبع نيران الذي يعذب فيها يوم القيمة أهل الكفر والعصيان، وهي أعني شجرة الزقوم متصلة باطنًا بأعلى الأركان. وقد استدار بالصخرة المذكورة ماء أسود منتن اسمه في القرآن العظيم: ماء الحميم[1]، وهو شراب أهل جهنّم، ومنه تشرب الشجرة المذكورة المسماة في القرآن: شجرة الزقوم[2]، طعام أهل النار، وهناك ريح شديدة مقتمة هائجة دائرة على الماء المذكور حوالي شرش شجرة الزقوم اسم هذه الريح: اليحموم[3]، فتضرب بشدتها الأمواج ماء الحميم في أصل منبت الشجرة الصاعدة في جوف الأرضين إلى باطن الجوّ نحو فلك النار بحيث لا تدرك ذلك الأبصار، فيصعد عن ذلك الضرب والاضطراب في أصول الشجرة منها بخار نديّ حاد شديد يثقب كثافة جرم داخل الأرض بشدته وينفذ في مواضع هوّات منها إلى أمكنة من سطحها. فيتكوّن عن ذلك البخار الردئ في أراضي من البلاد سبع نبات، وقيل عشرين نباتًا، ومنهم من قال أربعين نباتًا. ونقل الشيخ شمس /84a/ الدين ابن النجار الشافعي في كتابه المسمّى: **بـزواجر الرحمن في تحريم حشيشة الشيطان**، أنها تسع وأربعين نباتًا مختلفة الهيئات، متماثلة الخواص في تأثير المضمرات، وعدّ منها الفوفل والبتوع والبرشتوان واللفاح والشهدانج البري وبعض أصناف البنج والزيكران وغيرهم مما لا يمكن في ذكرهم منفعة بل مضرّة لأن منها المسكر والمفسد والسّم والمرقد، واعتبرْ في ذلك الإشارة قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ﴾[4]، أي تسافلها إلى سجين في عمق السبع أرضين، وقوله عن شجرة الزقوم أنها تنبت ﴿فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ ۝ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾[5]، تعرف صحة ما أخبرت به. وقد روى محمد ابن سراقة حديثًا غريبًا أن أعرابيًا اجتاز بالنبيّ، صلعم، والزبد طائر من شدقيه، فقال: "يا رسول الله إن لي إبلًا وقد ضلّت عني ولي خمسة أيام أدور عليها، فلقيت حشيشة ذات سبع أصابع محدودة الرأس ذكية الرائحة حمراة العود، فأكلت منها فغُمّ عليَّ كما ترى"، فقال النبيّ صلعم: "تلك من شجرة الزقوم، أكلها لا يشبع طعامًا ولا يقنع منامًا، أبعد الله أكلها أبعد الله أكلها ثلاث مرار[6]". فهذه أيضًا أحد النباتات وذكرها بلسان النبوّة مؤيّدًا لصحّة ما ذكرناه من قبل، فافهمْ واعلمْ أنه ما من نبات منها ينبت في أرض تكون مسكن للبشر إلا ويأمر إبليس اللعين لولده خبيلة وله أعوان كثيرة أن يزينوا لبعض أهل تلك الأرض ممن يكون قليل الدين أن يأكلونه، فإذا أكلوه وسوسوا إليهم ثانيًا معرّفون لهم بخواصه في الإسكار والتخدير والتفتير وغير ذلك، فيجدون لذلك لذّة وهمية فيشيع بينهم خبره ويستمرّ فيهم أثره بالمواظبة عليه والتشوّق إليه.

وقال الشيخ محيي الدين النووي، نوّر الله ضريحه، في جواب بعض سؤالاته: "إن النبات المعروف بالحشيشة التي يتعاناها

3 قيل] ب48a: قال شيخنا المرحوم الواعظ شمس الدين محمد بن النجار الشافعي في كتابه زواجر الرحمن في تحريم حشيشة الشيطان 3 المتوعد] ب48a: المستوعد 3 في النار] ب48a: في جهنم 3 وإيّاكم] –ب 3–4 فوق الصخرة] ب48a: فوق الصخرة المذكورة في الأحاديث 4 [إنها]] هكذا في ب48a، –الأصل 4 غيوب] ب48a: غيور 5 الذي] هكذا في الأصل وب 5 بأعلى] هكذا في ب48a، الأصل: بأعلا 6 أسود منتن] ب48a: أسودًا منتنًا 7 في القرآن] ب48a: الكتاب العزيز 7 الزقوم] هكذا في ب48a، الأصل: الرقوم 7 طعام] ب48a: وهي طعام 7 شرش] ب48a: منبت شرش 9 فلك النار] ب48a: ملك النار 9 لا تدرك] هكذا في ب48a، الأصل: لا يدرك 10 يثقب كثافة] ب48a: ينقب كأنه 11 أراضي] ب48b: أراض 11 سبع نبات] هكذا في الأصل، ب48b: سبع نباتات 11 وقيل] ب48b: وقال بعض العلماء بل 11 ومنهم من قال] ب48b: وقال آخر أنها 11–12 ونقل ... أنها تسع] ب48b: قال ابن النجار والذي تبعته في الكتب عن الإمام الغزالي وغيره من المحققين أنها تسعة 13 متماثلة ... المضمرات] ب48b: منها ثلاثة أخواص في تأثير المضرات 13 والبتوع والبرشتوان] ب48b: والبتوع والبرشقوان 13 وبعض] ب48b: والداثورة وبعض 14 البنج والزيكران] هكذا في الأصل، ب48b: النبج والدبكزان 14 والشّم والمرقد] ب48b: ومنها المرقد والشم والمخدر 14 الإشارة] –ب 15 تسافلها] ب48b: يستاملها 16 وقوله] ب48b: وقوله تعالى 16 تنبت] ب48b: نبيت 16 صحة] ب48b: أيها العشير 17 وقد روى] ب48b: وروى 17 من شدقيه] ب48b: أشداقه 20 ثلاث مرار] ب48b: ثلاثًا 20 مؤيّدًا] هكذا في ب48b، الأصل: مويد 21 مسكن] هكذا في الأصل، ب48b: مسكنًا 21 خبيلة] ب48b: خليله 22 ممن] ب48b: بمن 22 أن يأكلونه] هكذا في الأصل و48b 22 معرّفون لهم بخواصه] ب48b: معرفة خواصه 23 وغير ذلك] ب48b: وغير ذلك كما تقدم لبيريطن الهندي 24 وقال] ب52b: قال 24 نوّر الله ضريحه] ب52b: رحمه الله 24 بعض سؤالاته] ب52b: عن سؤال

[1] إشارة إلى سورة محمد، الآية 15. [2] إشارة إلى سورة الصافات، الآية 62. [3] إشارة إلى سورة الواقعة، الآية 43. [4] سورة إبراهيم، الآية 26.
[5] سورة الصافات، الآية 64 و 65. [6] راجع: ابن غانم المقدسي، مجلس في ذم الحشيش، ص29-30 و F. Rosenthal, *The Herb*, pp. 46-47

أهل الفجور والفسق، اتّفق فقهاء الأعصار على المنع منها واختلفوا بعد ذلك في الوجوب"، فقيل: "هل الواجب التعزير أو الحدّ؟"، نبّه على أنها مسكرة للنفس أو مفسدة للعقل من غير سكر، ونصوص المحدثين على أنها مسكرة ويجب فيها الحدّ، ولو كانت مفسدة لوجب فيها التعزير الزاجر لا غير[1].

وتوقفوا في تنجيسها إذا عُملت بنكاه، يعني إذا خُلطت بالماء وشُربت، فهي حينئذ أولى بالتنجيس عند من يقول بنجاسة الخمر. وسئل الشيخ محيي الدين [النووي]، قدّس الله روحه، عمن يصلّي بالحشيشة وهي معه: "هل تبطل صلاته أم لا؟"، فأفتى بأنه إذا صلّى بها قبل أن تصلق أو تحمّص صحّت صلاته، وبعد ذلك بطلت صلاته لأنه بعد الصلق والتحميص معًا تغيّب العقل أما قبل ذلك وهو ورق أخضر فهو كالعصير الذي للعنب وتحميصها كغليانه بطول المكث. وقال بعض أصحاب الشيخ: "سألت عن هذا الفرق جماعة ممن يعاينها فاختلفوا على قولين: منهم من سلم هذا الفرق، وقال: لا تؤثر إلا بعد مباشرة النار، ومنهم من قال: بل تؤثر مطلقًا وإنما تحمّص لإصلاح طعمها وتعديل كيفيتها خاصة". وعلى القول الأول بالفرق يكون الحقّ ما قاله الشيخ محيي الدين: "إن صحَّ أنها من المسكرات وإلا صحّت الصلاة بها على تقدير كونها مفسدة، والمفسد لا يبطل الصلاة كالبنج والزيكران والأفيون وعرق اللفاح وجوزة الطيب ونحوها[2]".

وقال الشيخ شهاب الدين القرافي المالكي في **قواعده**: "إن الفرق بين قاعدة المسكرات وقاعدة المفسدات وقاعدة المرقدات وهذه الثلاثة قواعد تلتبس على كثير من الفقهاء والفرق بينهم من التناول من هذه إما أن تغيب معها الحواس أم لا فإن غابت معها الحواس /84b/ الخمس فهي المرقد فإن لم تغب معها الحواس فلا تخلو، إما أن يحدث معها نشوة وسرور عند غالب المتناول له أو لا، فإن حدث فهو المسكر وإلا فهو المفسد، فالمسكر: هو المغيب للعقل مع نشوة وسرور كالخمر وهو المعمول من العنب والتمر، والمفسد: هو المشوّش للعقل مع عدم السرور غالبًا كالبنج والزيكران[3]".

ولقد سئل الشيخ تقي الدين ابن تيمية الحنبلي: "هل هي مسكرة أو مفسدة؟"، فأجاب في رسالته المعروفة بتحريمها: "إن الحشيشة الملعونة المسكرة هي بمنزلة غيرها من المسكرات، فالمسكر منها حرام باتفاق العلماء، وإن كانت مفسدة ومخدّرة فإفسادها وتخديرها زيادة في الإسكار بل كل ما يزيل العقل فإنه يحرّم أكله، ولو لم يكن مسكرًا كالبنج وغيره لكان المسكر فيه الحدّ وغير المسكر يجب فيه التعزير[4]". وقال بعض الفقهاء: "إنه يجب فيها الحدّ كما يجب في الخمر[5]"، وتنازعوا في نجاستها على ثلاثة أقوال في مذهب أحمد وغيره، فقيل: هي نجسة، وقيل: ليست بنجسة، وقيل: مائعها نجس كالخمر ويابسها ليس بنجس، والصحيح أنه لا فرق بين الجامد والمائع في الخمر، بل النجاسة تتناول الجميع كما تتناول النجاسة جامد الخمر ومائعه[6].

وقد روى السمرقندي عن معمّر أن النبيّ، صلعم، قال: «لعن الله طالب السكر بمائع أو يابس»، وقد روى عن عليّ، رضي الله عنه، أنه قال: "قال رسول الله صلعم: «إيّاكم وخمرة العجم لئلا تنسيكم الشهادة»"، وإنما أغراها للعجم في قوله لأنها من بلادهم أولًا، فشت في الناس وليست غير الحشيشة، وسمّاها خمرة لأن كل خمر مسكر وكل مسكر حرام. فظهر بهذا الحديث

1 أهل الفجور والفسق] ب52b: أهل الفسوق 4 حينئذ] هكذا في ب، الأصل: ح 5 [النووي]] هكذا في ب53b، –الأصل 5 قدّس الله روحه] ب53b: رحمه الله 5 عمن] ب53b: عن من 5 أم] ب53b: أو 6 فأفتى] ب53b: أجاب 6 لأنه] هكذا في الأصل، ب54a: لأنها 7 الشيخ] ب54a: الشيخ رحمه الله 9 كيفيتها] هكذا في ب54a، الأصل: كفيتها 11 وجوزة الطيب] –ب 12 إن] –ب 13 الثلاثة قواعد] هكذا في الأصل، ب52b: القواعد الثلاث 13 معها] ب53a: منها 13–14 أم لا . . . الحواس] –ب 14 فإن . . . معها] ب53a: وإن لم يغب منها 14 فلا تخلو] ب53a: فلا يخلو 14 معها] ب53a: معه 14 وسرور] هكذا في الأصل، ب53a: وسرور وقوة النفس 15 فإن] ب53a: وإن 15 فالمسكر] ب53a: والمسكر 16 والتمر] هكذا في ب53a، الأصل: الثمر 16 مع عدم السرور] هكذا في القرافي، كتاب الفروق، ج1، ص363، الزركشي، زهر العريش، ص85، الأصل وب53a: مع السرور 16 غالبًا] هكذا في ب53a، الأصل: غالبة 16 والزيكران] هكذا في الأصل وب53 17 الحنبلي] –ب 19 كل ما] هكذا في ب53a، الأصل: كلما 19 أكله] –ب 19 لكان] الأصل وب53a: لكن 19 الحدّ] –ب 20 فيها] ب53a: فيه 20 وتنازعوا] ب54a: يتنازعوا 21 ليست] ب54a: ليس 23–4.70 وقد روى السمرقندي . . . والله منهم بريء] 23 وقد روى عن] ب54b: عن 24 قوله] ب54b: قوله عليه الصلاة والسلام 25 فشت] ب54b: فثبت

23–4.70 وقد روى السمرقندي . . . والله منهم بريء] Comme noté par F. Rosenthal, *The Herb*, p. 46 et note 1, toutes ces traditions semblent être des fabrications. En outre il n'est pas clair à qui se réfère la kunya *al-Samarqandī*, probablement le maître hanafite Abū l-Layṯ al-Samarqandī (mort entre 373/983-4 et 393/1002-3).

[1] راجع: القرافي، كتاب الفروق، ج1، ص361. [2] راجع: النووي، كتاب مجموع شرح المهذب للشيرازي، ج3، ص8-9، القرافي، كتاب الفروق، ج1، ص361-362، الزركشي، زهر العريش، ص95-96. [3] راجع: القرافي، كتاب الفروق، ج1، ص363. [4] راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص204. [5] راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص206. [6] راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص206.

أن الحشيشة مسكرة محرّمة. ورُوي عن أبي هريرة، رضه، أن النبيّ، صلعم، قال: «إيّاكم والخضيرة، فإنها الخمر الأكبر»، ورُوي عن حُذيفة ابن اليمان، أنه قال: "خرجت مع رسول الله صلعم إلى الصحراء فرأى شجرة فهز رأسه، فقلت: يا رسول الله لِمَ تهز رأسك؟ فقال: «يأتي على أمّتي زمان يأكلون من ورق هذه الشجرة ويسكرون منها ويصلّون وهم سكارى أولئك شرّ الأشرار وهم مني بَراء والله منهم بريء»». وقال النبيّ، صلعم: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، ونبيّنا، صلعم، بُعِثَ بجوامع الكلم، فإذا قال كلمة جامعة كانت عامّة في كل ما يدخل في لفظها ومعناها سواء كانت الأعيان موجودة في زمانه أو مكانه أو لم تكن، فلما قال: «كُلُّ مُسْكِرٍ حَرَامٌ»، يتناول ذلك كل ما كان بالمدينة من خمر التمر وغيره، ويتناول ذلك كل ما كان بأرض اليمن من خمر الحنطة والشعير والعسل وغير ذلك. ودخل في هذا ما حدث بعده من خمر لبن الخيل، فلم يفرّق أحد من العلماء بين المسكر من لبن الخيل والمسكر من الحنطة والشعير، وإن كان أحدهما موجودًا في زمنه يعرفه والآخر لم يعرف بعد وهو ما اتّخذ في أرض بلاد الترك وغيرهم من لبن الخيل فلا فرق في التحريم[1].

وقيل: إن جماعة من علماء الإسلام لم يصرّحوا بوجوب الحدّ في الحشيش بل أوجبوا التعزير، وقال محمد ابن عبد الوهاب المعروف بابن النجار في كتابه المشهور: "إنه أفتى في عصرنا شيخ الحديث عماد الدين ابن كثير الشافعي بمدينة دمشق المحروسة بأن يحدّ آكل الحشيشة ثمانون جلدة كما يحدّ شارب الخمر، ولعل الشرع فيه على حكم تساوي الإسكار للنفس والإفساد للعقل في آكلها أن يحدّ أربعين جلدة أو يعزّر من غير تهاون بالحكام في ذلك لأن الأربعين جلدة في قبالة تمام بلوغ أشدّ العقل وبلوغه يكون الأربعين سنة، قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾[2]".

قيل: وعلامة المصطول حمرة العينين وفتورها وإصفرار الوجه بسواد أو كمودة، وثقل الحركة بكسل وخبال، فإن أنكر ذلك المصطول فقد يرى الحاكم أن يسقيه لبنًا حامضًا أو ملح مذاب بماء ويأمره أن /85a/ يتقيّأه، فإن خضرة الحشيش تنزل معه. فإن لم يفعل أمر بجلده حتى يفعل وإلا فقد حذرته بمنعه ووفّيته من الجلد حقّه وكيف لا يجلد على حرفته فإنه ما مذهب من المذاهب الأربعة الإسلامية إلا وعند أصحابه فتاوى بذمّها وتحريمها، وكونها مسكرة للعقل مفسدة للبدن.

وقال بعض الحكماء: من أراد أن ينظر إلى فعل الحشيشة في كبده وقلبه فليأخذ منها شيئًا قليلًا ثم يدقّه ناعمًا ويذره على رية أو كبدة مشويّة ويتركها ساعة، فإنها تخلّ أجزاؤها وتميع كهيئة الدمّ وتصير منخورة مبخشة كالسفنجة، أقول: هذا الأثر الحاد لم يكن فيها إلا من ملح البول المختلط بها، فإن ملح البول إذا كان عمله مكررًا فعل ذلك وإذا كان هذا الأثر على البرودة في الخارج بالكبدة المشويّة أو الرية، فكيف إذا نزلت في المعدة ولصقت على الكبد والقلب الذي هو ينبوع شدّة الحرارة الغريزية، فإنهما ينضحان بها ويتصدعان من حدة يبسها حتى تصير ببخارها الرديئ نور العقل الذي محلّه القلب إلى أقصى وسط الدماغ ويصير عليه كالسحاب الكثيف، فلا يظهر نوره المميز بين الحسن والقبيح. وبأثرها في الكبد

1 ورُوي عن] ب54b: عن 1 رضه] ب54b: رضي الله عنه 1 والخضيرة] ب54b: الخضراء 1–2 ورُوي عن] ب54b: عن 2 فهز] ب54b: فهذ 2 يا رسول الله لِمَ تهز] ب54b: يرسول الله أ تهز 4 مني بَراء] ب54b: برا امتي 4 ونبيّنا، صلعم] ب54b: وثبتنا عليه أفضل الصلاة والسلام 5 كانت] ب54b: أكانت 5 قال] ب54b: قال صلى الله عليه وسلم 6 كل ما] الأصل: كلما 6 ذلك] –ب 6 كل ما] الأصل: كلما 7 فلم] ب54b: ولم 8 في زمنه يعرفه] ب54b: في زمانه يعرف 10 وقيل: إن] ب54b: و 10 لم يصرّحوا] ب54b: يصرحوا 10 وقال] ب55a: أفاد شيخنا الحافظ شمس الدين 11 المعروف بابن] ب55a: بن 11 في كتابه المشهور: "إنه] ب55a: قال 11 المحروسة] ب55a: المحروسة، رحمهما الله تعالى 13 أربعين] ب55a: أربعون 13 بالحكام] ب55a: الحكام 13 الأربعين] ب55a: الأربعون 14 وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾] –ب 15 قيل] ب55a: قال 15 المصطول] هكذا في الأصل، ب55a: المسطول 15 كمودة] ب55a: كدرة 16 المصطول] هكذا في الأصل، ب55a: مسطول 16 فقد ... يسقيه] ب55a: والحاكم يسقيه 16 أو ملح مذاب] هكذا في الأصل وب55a 16 يتقيّأه] ب55a: يتقاياه 17 وإلا ... الجلد] ب55a: وإلا يعد حديثه بمنعه ووقيت من الحكم 17 حرفته] ب55a: كتبتها 17 ما] ب55a: ما من 18 الإسلامية] –ب 19 فليأخذ] ب55a: فالياخذ 19 قليلًا ثم يدقّه] –ب 20 مشويّة] –ب 20 تخلّ] ب55a: تحل 20 وتميع] ب55a: ويجتمع 20 منخورة] هكذا في ب55a، الأصل: منحورة 21 ملح البول] ب55a: الملح وحده 21 مكررًا] ب55a: مكورًا 23 ينضحان] ب55a: ينطبخان 23 من حدة] ب55a: من شدة حدة 23 الذي] ب55a: الذي كان 24 نوره] ب55a: نور 24 وبأثرها] ب55a: وتاثرها

11 عماد الدين ابن كثير الشافعي] Il s'agit avec toute probabilité du célèbre historien et juriste shafi'ite ᶜImād al-Dīn Ibn ᶜUmar Ibn Kaṯīr né à Baṣra vers 700/1300 et mort à Damas en 774/1373 - voir H. Laust, IBN KATHIR, dans *EI*², vol. 3, pp. 52-53 -, cependant nous n'avons pu trouver ce passage dans ses ouvrages.

[1]راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص205. [2]سورة الأحقاف، الآية 15.

ينفرهكذا في الأصل وب رطوبة الدم منه ومن سائر العروق المتصلة به، فيتصاعد بحدّة بيبس بخارها إلى أعالي البدن هاربًا حتى يدخل إلى ألطف ما في الجسم، وهما العينان فتحمرّ ذلك بالدم المنفسد. فإذا عرفت يا أخي عملها المذموم المحرم الميشوم، فكيف يرضى عقلك ولم يقرف طبعك؟ وينفر لبّك من أكل الدود والدم والبول والنجاسة، فإن العقل جوهر نوراني لا قيمة له لِمَا هو مؤيد به في المؤمن بنور الإيمان ومدد الرحمن الباعث له على طاعة ربّه الملك الديان.

وقد جاء في حديث عن سيّد البشر: «إن أكثر هلاك أمّتي في آخر الزمان مَن أكل الحشيش الأخضر»[1]، اعقلْ أيّها الغافل، واعلمْ أن أكل الحشيشة تُكسل عن العبادة وتُورث البلادة وتُنسي الشهادة.

ومن الفوائد إنك إذا قلت للمصطول في أذنه وهو نائم: أنت في الخلاء، بُلْ، فإنه لوقته يبول تحته.

قلت: وقد بلغنا أن هذه الحشيشة ظهرت في آخر المائة السادسة وأوائل السابعة حين ظهرت دولة التتار، فكان ظهورها مع ظهور سيف جنكيز خان لما ظاهر الناس ما نهاهم الله ورسوله عنه من كثرة الذنوب [...] والمعاصي، فسلّط الله عليهم العدو[2]، فإنها حشيشة الشيطان وتكرهها ملائكة الرحمن.

وقيل: لا تجد أحدًا من الآكلين للحشيشة إلا وتهيّج لنفسه طلب العلوق واللواط بهم أكثر من الزنا وبالعكس لأن شارب الخمر تهيّج نفسه لطلب الزنا أكثر من اللواط، وقيل: أوّل من زيّن اللواط بالذكران كان عدو الله إبليس اللعين فإنه يفرح بذلك فرحًا شديدًا لعلمه أن الفاعل له من رحمة الله بعيد[3].

أقول: وقد قرنا ما جاء في تحريم المحرمات من غريب الأحاديث وبديع الآيات من الأخبار والآثار الدالة على تحريمها، وهي أكثر من أن تُذكر وأشهر من أن تُحصر، فافهمْ أيها المتجرئ على الذنب الحقير الذي هو عند الله كبير ليس بصغير ألك صبر على عذاب السعير، إنَّا لله وإنَّا إليه المصير.

وقيل: أكرم المخلوقات على الله وأقربها مَن عرف المعاصي واجتنبها وإن أهلك العباد يوم القيمة وأعطبها من علم ضرر الذنوب وارتكبها، فقد قال الله تعالى في محكم كتابه تفهيمًا لعباده وتعظيمًا: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا﴾[4]، والذي أقوله: إنه يجب على كل مسلم أن يكون ذا عقل وبصيرة /85b/ وأن يقلع ويتوب ويجتنب ما استطاع من كبيرة وصغيرة.

وهنا فائدة يحسن أن نختم بها هذا الكتاب منقولة من كتاب: **علوم الإلهام الرباني في إزالة كل داء شيطاني ومرض نفساني**، لحجة الإسلام الإمام الغزالي[5]، وهي صفة معجون نافعة لمن أراد أن ينقلع من قلبه محبة معصية مضرّة له في دينه ولم تتألّم نفسه بتركها بل تلتذّ بالترك، لِمَا يجد في قلبه من حلاوة نور التوبة، ولمن به داء شرب الخمر أو بلع الحشيش، أو لمن يتعاطى الأفيون أو اللواط والزنا وما أشبه ذلك، ولزوال كل عشق فاسد من النفس أو عادة رديئة، ولزيادة العقل والفهم وخواصه

---

1 بحدّة بيبس] ب55b: بشدة يبس 2 ذلك] –ب 2 يا أخي] ب55b: يا عشير 2 المذموم] ب55b: المرقوم 4 في] –ب 4 بنور] ب55b: من نور 5 في حديث] ب55b: في الخبر 5–6 اعقلْ ... تُكسل] ب55b: اعقل أيها الجاهل، وانتبه أيها الغافل، فإن الحشيشة تكسل؛ الأصل: يكسل 7 ومن الفوائد ... يبول تحته] ب17a-b: وهنا فائدة نقلها ابن النجار في كتابه زواجر الرحمن في تحريم حشيشة /17b/ الشيطان أن من خواصها في الغالب إذا استعملها الإنسان وسرد وقيل له: بل، يبول لوقته، وقد جرب فصح، ومن خواصها إن مستعملها لا يقطعها، ومن خواصها إنها تحدث النحل لمن يستعملها، وإن كان كريمًا أنسته الكرم 7 للمصطول] هكذا في الأصل 8 قلت] ب56a: قال ابن كثير 8 في آخر] ب56a: في أواخر 8 دولة التتار] ب56a: دولة التاتار كما تقدم لنا ذكره 9 جنكيز خان] ب56a: حنكس خان 9 ظاهر] ب56a: أظهر لنا 9 [...]] غير واضح في الأصل؛ –ب 9 فسلّط الله] ب56a: سلط الله 10 وتكرهها] ب56a: ويكرهها 14 أقول: وقد قرنا] ب141b: وقد قدرنا الآن 14 من غريب] ب141b: من صحيح 14 من] ب141b: وجمعنا بين 14 على تحريمها] الأصل: على تحريمهم؛ ب141b: على التحريم 15 هو] –ب 15 كبير ليس بصغير] ب141b: أكبر 16 المصير] ب141b: النصير 17 وقيل: أكرم] ب141b: وأكرم 19 أن] –ب 19 ذا عقل] ب56a: ذوا عقل 19 وأن] ب56a: أن 19 ويتوب] ب56a: ويتب

[1] هذا الحديث موضوع ونجد أن هناك أقوال مثله وتذكر على أنها أحاديث من مثل: ابن أبي فديك، أخبرني علي ابن أبي علي، عن ابن المنكدر، عن جابر بن عبد الله أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: «مِمَنْ لَمْ يُسرِعْ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسرِعْ بِهِ حَسَبُهُ»، وبه: «اتَّقُوا مَحَاشَ النِّسَاءِ»، وبه: «أَكْثَرُ هَلاكِ أُمَّتِي مِنَ الْعَيْنِ» أو «مِنْ النَّفْسِ»، راجع: الذهبي، ميزان الإعتدال، ج3، ص147-148؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج4، ص246. [2] راجع: ابن تيمية، فتاوى، ج34، ص205. [3] –ب. [4] سورة النساء، الآية 31. [5] لم نجد معلومات عن هذا الكتاب.

أكثر من أن تذكر صفة تركيبه، وهو أن يجمع بين شونيز وحرمل وعود صليب وبزر سداب بالسواء في الدقّ الناعم، ويضيف إليهم وزنهم سيور قرع طريّ مقسر ويعقد الكل في وزنه عسل نحل منزوع الرغوة على نار ليّنة حتى يصير معجونًا يوم ثالث عشر الشهر، ويكتب في صحن أبيض جديد هذه الأحرف المؤتلفات من أحرف أوائل سور القرآن ليلة رابع عشر بسكّ مسك وزعفران وماء ورد وهي: س وألا ح ص ي ن، ويجمعها قولك: "سوالا حصين"، ويكتبها مقطّعة في أربعة عشر موضعًا منه وتضع المعجون فيه وتمحو الكتابة بالمعجون حتى يصير فيه بعدما تتلوا عليه سورة الفاتحة وياسين ونون والقلم وص و﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾[1] و﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾[2]، و﴿الضُّحَىٰ﴾[3] و﴿حم ۝ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝ غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾[4] إلى آخرهم، وهم أوائل ما ذكرناهم في أوائل الليل وفي أوسطه وآخره، وأنت على وضوء بعد صلاة ركعتين، وتذخره في إناء زجاج مغطاة بأخرى إلى وقت الحاجة يتناول منه العليل وزن أربعة عشر درهمًا على الريق أربعة أيام متوالية، وقبل التناول يلبس أثوابًا بيضاء نظافًا ويتبخّر في كل مرة ويصلّي ركعتين يقرأ في كل ركعة سورة الفاتحة والإخلاص وآية الكرسي[5]، والمعوذتين[6]، ويس مرة واحدة، ويذكر بعدها مائة مرة "لا إله إلا الله الغفور التوّاب"، ثم يدعو الله ويبتهل إليه بقوله: "يا الله، يا الله، يا توّاب، يا غفّار، يا وهّاب"، ويسأل حاجته، ثم يخرج ويتصدّق بأربعة عشر كسرة أو فلس على فرد إنسان يكون تقيّ مستحقّ من وجه حلّ، فإن ذلك غاية في إسراع الإجابة والنجح. ثم يرجع يصلّي ركعتين بالفاتحة والإخلاص، ثم يرفع يديه ويقول: "اللهم يا ساتر العيب استر عيبي وكرهني في محنتي الفلانية وتقلعها من قلبي وتغفر ذنبي"، قال: فستفتح له الأبواب وتنقلع من قلبه المعاصي وتهون لديه الأسباب والأمور الصعاب، أقول: وهذه الأطعمة مأثورة عن النبوّة وأحرف وآيات فيها خاصيّة ذلك لأن العسل والشونيز شفاء للمؤمنين من كل داء[7]، كما ورد عن النبيّ، صلعم، أنه قال: «مَا أَنْزَلَ اللهُ [مِنْ] دَاءٍ إِلَّا نَزَّلَ لَهُ دَوَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ»[8]. فإن الله تعالى من أسمائه: الشافيّ، المعافيّ، اللطيف، الخبير، ونسأله بأسمائه الحسنى أن يرفع عن قلوبنا هذا الحجاب، وأن يستر عوراتنا يوم كشف الأثواب[9].

2 مقسر] هكذا في الأصل، ب56a: مقشر 8 وتذخره] الأصل: تدخره 10 ويس] الأصل: يسن 12 بأربعة عشر كسرة أو فلس] هكذا في الأصل

[1] شونيز وحرمل وعود صليب وبزر سداب] Le شونيز, était aussi connu, d'après E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. 4, p. 1605, comme حبة السوداء, les grains noires aromatisés d'une espèce de *nigella*. Dans l'*Encyclopédie de l'Islam* est listé parmi les synonimes du cumin noir, كمون أسود , traduit comme "fleur de fenouil", voir G. C. Colin, KAMMŪN, dans *EI*², vol. 4, p. 522. Le حرمل ou حرملة chez A. de B. Kazimirsky, *Dictionnaire*, vol. 1, p. 416, est "une espèce de plante laiteuse, dont le suc employé à l'extérieur est un bon spécifique contre la gale". Quant au عود الصليب, littéralement "bois de la croix" est un synonyme de فاوانيا, qui est le nom commun pour le *peonia officinalis*, voir E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. 2, pp. 2326-7. En fin, le بزر سداب ou d'après Edward Lane سذاب , est une espèce de rue, E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, vol. 4, pp. 1336-7 et R. Dozy, *Supplément*, vol. 1, p. 643.

[1]سورة البلد، الآية 1. [2]سورة الأعلى، الآية 1. [3]سورة الضحى، الآية 1. [4]سورة الغافر، الآيات 1، 2، 3. [5]وهي الآية رقم 255 من سورة البقرة. [6]وهما: سورة الفلق وسورة الناس وذلك لأن كلاهما تبدأ بـ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ﴾. [7]راجع: ابن منظور، لسان العرب، ج7، ص69: [قبص]، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج4، ص5: وفي حديث أسماء: قالت: رأيت رسول اللهِ، صلّى الله عليه وسلّم، في المنام، فسألني: «كَيْفَ بَنُوكِ؟» قلت: يقبصون قبصًا شديدًا، فأعطاني حبّة سوداء كالشونيز شفاء لهم، وقال: «أَمَّا السَّامُ فَلَا أَشْفِي مِنْهُ، يُقْبَصُونَ أَيْ يُجْمَعُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ مِنْ شِدَّةِ الْحُمَّى»؛ الزبيدي، تاج العروس، ج19، ص7: [قبض] وقُبِضَ فلان، كعُنِيَ: مات، فهو مَقْبوضٌ، كما في الصحاح. وفي الحديث: قالت أسماء، رضي الله عنها: رأيت رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في المنام، فسألني: «كَيْفَ بَنُوكِ؟» قلتُ: يقبضون قبضًا شديدًا، فأعطاني حبة سوداء كالشونيز شفاء لهم. قال: «وَأَمَّا السَّامُ فَلَا أَشْفِي مِنْهُ وَفِي اللِّسَانِ». قُبِضَ المريض، إذا توفي، وإذا أشرف على الموت. [8]راجع: الطبراني، المعجم الأوسط، ج7، ص121: وبه [حَرِيزُ بن الْمسلّم]: عن عطاء بن السائب، عن أبي عبد الرحمن السلمي، عن عبد اللهِ بن مسعود، عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «مَا أَنْزَلَ اللهُ مِنْ دَاءٍ إِلَّا نَزَّلَ لَهُ دَوَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ»؛ وفيه رواية أخرى عند الطبراني، المعجم الأوسط، ج 3، ص 75: حدثنا أبو مسلمٍ قال: نا مسلم بن إبراهيم قال: نا شبيب بن شيبة قال: سمعتُ عطاء بن أبي رباح، يُحدِّث عن أبي سعيد الخدري، عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ دَاءٍ إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ دَوَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ إِلَّا السَّامَ»، قيل: وما السام؟ قال: «الْمَوْتُ». [9]–ب.

قلت: ولم أستطرد في خاتمة هذا الكتاب إلا ليظهر الحقّ للواقف عليه بالصواب، ولكن جرى القلم على رأسه واستمدّ في أوائل قرطاسه إلى أن شهر سيف الشرع من غمده وقابل فاعل المسكرات بحدّه، وطابق هذا التأليف في اسمه وفعله **بـراحة الأرواح في الحشيش والراح**، وكان الأنسب أن أُسميه بـ**نزهة الأفراح** لكن هذا التأليف مبني على ذمّه ومدحه /86a/ وإيضاح بسطه وشرحه، ولم يكن باعث هذا التأليف من خاطري ولا لي فيه أرب لكني أجبت السؤال ووفيت بامتثال المراسيم وهي من سلوك الأدب (من البسيط):

وحقّ مَن مُزجتْ صرف الشمول له *** ما ذقتُ خمراً ولم أشربْ كَمَن شربَا

ولا اعترفتُ صُحين الزيه في عمري *** لكن أوصافهم من عادة الأدبَا

وها أنا استغفر الله سرًّا وعلانيةً مما جرى به القلم في غير طاعة البارئ من سقم علاه وعلانية. ولنختم الكلام بهذا الختام قلت (من المجتثّ):

يا ربّ اغفر لعبد *** ما قد جنا بالتهامي

أحسنتَ لي ابتداء *** فجُدْ لي بحسن الختام

وقلت أيضًا هذه الأبيات، وأوصيت أن يرقّموها على كفني لأنها عقيدتي، وذلك في طاعون سنة ٨٧٢ (من الطويل):

أيا ربّ قلبي في لظى ناره وقد *** على ما تقضي به من زمان وقد

أيا ربّ انقذْه بلطف وانقهْ *** بصفو من الأكدار يا خير من نقد

أيا ربّ إن النفس طال جهادها *** بغيّ ويعصيني هواءها وقد فسد

أيا ربّ إن القلب والنفس في غنى *** ولا شكّ أنّي هالك فيهما عند

فإنْ لم تخلّصني إلاهي تكرّمًا *** وإلّا أقلّ وازلتاه فما الرشد

وواحسرتا لي أن أموت صبابة *** ولم أقض مطلوبًا أيا خيبة الجسد

ووانجلتا يوم الوقوف بموقف[1] *** وأعضاء كلّ ناطق فيّ ما شهد

هناك فلا والله عذر بنافع *** ولا حيلة تجزي ولا حسبة العدد

فأوّه إن لم انتبهْ من تغفّل *** وأنطقْ شهادة لمن لا له ولد

شهدتُّ بأنّ الله جلّ جلاله *** إلٰه عظيم قد تقدّس وافترد

فأشهدُ حقًّا أنّ ذخري محمّدًا *** رسول الإلٰه الواحد الدائم الأحد

---

2 شهر] ب142a: أشهر 2 وقابل] ب142a: وقايل 2 وفعله] ب142a: ووصفه ورسمه حيث سميته 3–4 وكان . . . وشرحه] –ب 4 لكني] ب142a: لكنني 4 السؤال] ب142a: السايل 4 المراسيم] ب142a: مراسيمه 9 ولا اعترفتُ] ب142a: ولا اغترفت 11 مما] ب142a: بما 11–12 ولنختم . . . قلت] ب142a: وأسال الله تعالى الملك العلام أن تحسن لنا الختام، وأقول مسترجيًا منه القبول 14 جنا] هكذا في ب142a، الأصل: جنى 16 ابتداء] ب142a: في ابتداء 16 فجُدْ] ب142a: جد 36 فأوّه] الأصل: واواه، وما ذكرناه ليستقيم البحر 36 شهادة] الأصل: اشهادا

[1] يقصد هنا وقوف يوم القيامة أمام الله للحساب.

وأشهدُ إيمانًا وصدقًا عقيدةً *** بأنّ كتاب الله لي خير معتمد

3 وأشهدُ أنّ الأنبياء لقد أتوا *** بصدق كذا الأصحاب حبّي لهم مدد

وهذي شهادات لعبد موحّد *** عساه يجدها في موازينه تعدّ

6 وأعلنُ جهراً بالصلاة على النبـ *** ـي خير الورى الهادي بأعظم مجتهد

9 عليه صلاة الله كلّ وقت ولحظة *** يعقبها أزكى السلام إلى الأبد

كذا الآل والأَصحاب والتابعين ومن *** غدوا في أمور الدين بالعزم لا الفند

12 وهذي ألفاظ بقلبي مقيمة *** رقمتُ بها لي رقعة الكفن المعدّ

15 أيا ربّ امننْ لي بعتق ونجّني *** بداريك يا الله يا فرد يا صمد

وارحمْ عُبيدًا جاء بتوبة *** عسى جنّة لا حزن فيها ولا نكد

18 وغاية قصدي في رضاك وبغيتي *** جميع الذي تختار يا صاحب المدد

21 انتهى كتاب: **راحة الأرواح في الحشيش والراح**، والله تعالى أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب[1].

---

[1] –ب.